

مِنْفَعُ الْكِلْفِ مِنَ الْمُتَشَابَهَاتِ

بَيْنَ الْمُشْتَبَّهَيْنَ وَالْمُقْوَلَيْنَ

دِرَاسَةٌ تَقْدِيرَةٌ لِتَلْهُجِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ

أَكْثَرُ أَحَدٍ وَبِرْلَفِينْ لِفَصِي

أَسَاطِيرُ العَقْبَةِ وَالْفَلَسْفَةِ بِطْلَةُ أَصْوَلِ الرَّبِّرِ، الْقَاهْرَةُ



مَوْقِفُ الْسَّلِيفِ مَنْ لَمْ يَشَأْ هَمَّاتٍ

بَيْنَ الْمُتَبَرِّئِينَ وَالْمَقْرُولِينَ

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

لدار البصائر

م ٢٠٠٤ - ١٤٢٥

رقم الإيداع

م ٢٠٠٤ / ٥٤٧٠

دار البصائر

١٩ شارع إبراهيم نوار - خلف مستشفى حسبيو

مدينة نصر - القاهرة

هاتف: ٦٧١٠٢٥٨ - ٠١١٧٠٧٣٧٨

البريد الإلكتروني: basaaer@hotmail.com

مَوْقِفُ السَّلَفِ مَعَ الْمُتَشَابَهَاتِ

بَيْنَ الْمُتَبَيِّنَ وَالْمَوْلَينَ

دِرَاسَةٌ تَقْدِيرَةٌ لِلنُّهَيجِ ابْنِ تَمِيمَةِ

دُكْنَرُ، مُحَمَّدُ جَبَرُ الْفَضِيلُ (الْفُصَيْ)
أَسَانَزُ الْعُقِيدَةِ وَالْفَلَسْفَةِ بِطَيْهِ أَصْوَلُ الدِّيْرِ - الْقَاهِرَةُ

دارُ الْجَهَادِ

للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف وفاكس . ٦٧٦٠٢٥٨

مقدمة الناشر

الحمد لله الذي تعالى عن الإمكان وترزحت صفاته عن النقصان، والصلة والسلام على سيدنا محمد سيد ولد عدنان وأله وأصحابه الكرام وبعد..

فقد نجحت في القرون الماضية بين أهل الإسلام بدع يهودية من القول بالتشبيه والتجسيم والجهة والمكان في حق الله تعالى، فقيض الله تعالى علماء أصول الدين للتصدي لهذه البدع، فقاموا بذلك المهمة خير قيام، فجزاهم الله خيرا؛ لما لهم من فضل جسيم في صيانة عقائد المسلمين بأدلة ناهضة مدى القرون أمام كل فرقة زائفة وطائفة ضالة.

وإنما يكون التعويل في كل علم على أئمته دون من سواهم، ومن أجله العلماء الذين لهم قدم صدق في نصرة معتقد أهل السنة: صاحب الفضيلة العلامة الحق الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي -أستاذ العقيدة والفلسفة، ووكيل كلية أصول الدين، بالقاهرة.-

وقد أذن فضيلته لدار البصائر بإخراج أحد مؤلفاته النفيسة -لما علم الرسالة التي أخذها على عاتقها في نشر العلم النافع المؤصل، وحرصها على بث منهج أهل العلم المتوارث في الفهم والتلقى - وهو ذلك المؤلف الذي نقدمهاليوم للقاريء الكريم بعنوان: " موقفُ السَّلْفِ مِنَ التَّشَابِهَاتِ بَيْنَ الْمُثَبِّتِينَ وَالْمُؤَوِّلِينَ .. دراسةً نَقْدِيَّةً لِمَنْهَجِ ابْنِ تَيْمَيَّةِ".

وهذه الرسالة على وجازها إلا أن من قرأها يإنعام أغنته عن المطولات، وأنخذت بيده إلى لُبِّ الحق في تلك المسائل المشكّلات التي كثر فيها التلبّيس.

ونسأل الله تعالى أن يجزي شيخنا خيراً وينفعنا به وبعلومه في الدارين .. آمين! والله من وراء القصد..

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد..
فإنه لا يخفى على دارس التاريخ الإسلامي أن الله تعالى بعث خاتم رسليه محمداً ﷺ في بيته موغلة في الوثنية، ضاربة بأطناها في الخرافات والجهل، وبمبعثه ﷺ انقشع ذلك الليل الطويل واستنارت بصائر بأنوار التنزيل، فلا يوجد دين بين من المعرف مثلما فعل الإسلام.
ومن أشرف تلك المعرف ما يتعلق منها بالله تعالى ووجوب تعظيمه وتنزييه في أفعاله وصفاته، قال تعالى: ﴿هُلْ يُسَمِّي كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: ۱۱].

وعلماء المسلمين متفقون على وجوب تنزيه الله تعالى ونفي التشبيه عنه، ومن أحظهم بتلك المنزلة وأصلبهم في الوقف على هذا الثغر، أهل السنة.. أهل الحق من الأشاعرة وأصحابهم الماتريدية.

يقول شيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي: "والفرقة الأشعرية هم المتوسطون في ذلك، وهم الغالبون من الشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس."

وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم انحدروا وكفى الله شرهم.

وهاتان الطائفتان الأشعرية والمعتزلة هما المقاومتان، وهما فحولة المتكلمين من أهل الإسلام، والأشعرية أعدهما؛ لأنها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح^(۱).

(۱) السيف الصقيل ۱۳، ۱۴.

ونحن في هذا البحث نحاول استحلاء موقف علماء أصول الدين من
أهل السنة في قضية المتشابه وتقريرهم لعقيدة التنزية، سواء بطريق التأويل
التفصيلي - كما هو مذهب المتأخرين - أو الإجمالي - كما هي طريقة
المقدمين - مع استعراض وجهة الفريق المقابل الموجّل في الإثبات ممثلاً في
أحد أئمته المقررین له المنافحين عنه، وهو أبو العباس بن تيمية م ٧٢٨ هـ.
ومناقشته في ضوء المنقول وما تقتضيه قواعد المعقول.. والله ولي التوفيق.

(١)

الصعوبة النفسية،
والموافق المختلفة
منها: (موقف
السلف، والثبنين،
والمسؤولين)

من يتأمل ملياً ما ذكره الأشاعرة بقصد قضية التشبيه والتنتزية، يدرك أنهم كانوا يقودون العقل البشري إلى السير في مرقى معرفي متضاد، قد دَرَّج هذا العقل - لو ترك شأنه - على هبوطه، ولا حرج حينئذ أن يكون في مهمتهم قدر ليس باليسير من الجهد والمشقة؛ لأنهم يغالبون الاعتياد، ويعوقون الانقياد، وما أشقها من مهمة.

أليس حقاً ما قاله الفخر الرازي - وهو يُشيد "أساس التقديس" - : "من أراد أن يشرع في الإلهيات؛ فليستحدث لنفسه فطرة أخرى"، فالإنسان - كما يتابع - "إذا تأمل في أحوال الأجرام السُّفلية والعُلوية، وتأمل في صفاتها، فذلك له قانون. وإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية؛ وجب أن يستحدث له فطرة أخرى وعقلاً آخر، بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات" (١).

ومن هنا فقد استندت قضية التنتزية عند الأشاعرة على بحوث ضافية متأنية في نظرية المعرفة، جاسوا فيها خلال النفس البشرية، وخلال قواها الإدراكية المختلفة، ووضعوا أيديهم على ما يمكننا تسميته بـ "الصعوبات النفسية" التي قد تعكر صفو التنتزية، وتحول دون نقاشه.

فإمام الحرمين - مثلاً - يقول في النظمية عن المشبهة: "إنهم يطلبون ربهم في المحسوسات، وما يتشكل في الأوهام، ويغفلون في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حيَّة بالكلية عن صفات الإلهية. فما فرق بين هؤلاء

(١) أساس التقديس: ص ١٣، ١٤ وما بعدهما.

وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية؟ إنه لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا الروح - وهي خلق الله تعالى - بهذا المسلك؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، فإنه معقول غير محسوس، وقد قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الْرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥]^(١).

ويقول إمام الحرمين - أيضاً - في موضع: "آخر: إن أحداً - من البشر - لو أراد أن يتصور الأرض برجها برجاً وبحراً؛ لما تتمثل منها إلا قدرأ صغيراً ومبلغها يسيراً. وإن أحداً من الأحياء لو فكر في حياته، وأراد أن يمثلها في فكره؛ لتمثلت له الحياة شكلاً متشكلاً. وهكذا تزلُّ الأوهام عن كثير من المخلوقات، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الربُّ تعالى الذي لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً؟! فمن صفة الإله تقدُّسه عن التصور، فكيف يستقيم على منهاج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور؟!"^(٢).

ويقول الأمدي - متابعاً نفس المعنى - : "إنه - جل وتعالى - لا ينبغي أن يكون مقيساً بالأشباه والنظائر، وما جاء التشبيه إلا من جهة الوهم؛ بإعطاء الغائب حكم الشاهد، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس. فاللبيب إذن - كما يضيف الأمدي - من ترك الوهم والخيال جانباً، ولم يتخد غير البرهان والدليل صاحباً"^(٣).

وقرر الفخر الرازي نفس هذه الوجهة من النظر قائلاً: "إن الحكم بانحصر الموجودات كلها - إما في الحلول أو في المبادنة بالجهة - إنما جاء بسبب الوهم والخيال، لا بسبب العقل البة"^(٤).

(١) النظمية، بتحقيق زاهر الكوثري: ص ١٥.

(٢) الشامل: ص ٥٢٧، ٥٢٨.

(٣) غاية المرام: ص ١٨٥، ١٨٦.

(٤) أساس التقديس: ص ٦.

والذي لا تخطئه العين في هذه النصوص - وكثير غيرها - هو أن النفس البشرية قد اعتادت أن تبسط على معارفها حكم الحسُّ والخيال، وكلامها وليد المشاهدة ورببيها، ومن ثمَّ تضحي الموجودات بأسرها - ما شوهد نظيره، وما لم يشاهد نظيره، على حد تعبير الرازى^(١) - منطورية تحت أحکام الحسُّ والخيال، ويصبح لزاماً على العقل - حيثُ - أن يقاوم تلك العادة الباطنة في أعماق الذات، وأن يحاول الاعتلاء عليها، والارتفاع فوقها، إذا ابتغى معرفة الإلهيات.

ولقد أحسن الفخر الرازى صُنعاً حين استهل كتابه "أساس التقديس" بمحاولة هدم تلك العقبة في مفتاح حديثه بقصد الجهة، وكأنه أحسن - كما أحسنا - أن تلك هي العثرة التي ينبغي تذليلها قبل أي شروع في إقامة الأدلة أو تشديد البراهين، وتمثل تلك الصعوبة - بقصد هذه القضية - في المقوله الآتية:

"إنا نعلم - علماً ضروريَاً - بأنَّ كلَّ موجودين فلابدَ أن يكون أحدُهم إما حالاً في الآخر (محايَا له)، وإما أن يكون مبائِنا عنه، مختصاً بجهة من الجهات الخمسة به"^(٢).

ومهما يكن من شأن هذه الشبهة التي فندتها الفخر^(٣)، فهي خير تعبير عن تلك العقبة التي ألمعنا إليها، وسنعود لهذه الشبهة في موضعها من البحث، إن شاء الله. في مقابل هذا النفر - ولنصلح على تسميتهم بالمؤولين - الذين يتغرون بتحاوز تلك العقبة، انتهض فريق مقابل، يتمثل في ابن تيمية ومن حذا

(١) أساس التقديس: ص ١٤، ١٥. وقارن: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٢٥، ٢٢٦. وقارن كذلك: التوحيد، للعامريدي: ص ٧٤، حيث يقول: "إن الأمر قد يضيق على السامع بما يقدره عن المفهوم من الخلق في الوجود".

(٢) أساس التقديس: ص ٤، ١٦. وقارن: الفصل لابن حزم ١١٧/٢.

(٣) أساس التقديس: ص ٦١، وما بعدها.

حذوه - ولنصل إلى تسميتهم بالمبثتين - يتسبّبون بذلك العقبة، ويقْبضون عليها بجمع اليدين، ولسان حا لهم يقول: إن هذه هي الفطرة، ومخالفتها مخالفة للضرورة المركوزة لدى الجميع، فالقول - مثلاً - بأن الباري تعالى ليس خارج العالم ولا داخله معارض للفطرة الضرورية، وأهل العقول السليمة التي لا هوى لها يقررون بأنه ما من موجودين إلا واحدٌ منها حالٌ في الآخر أو مباينٌ له، ولم يخالف في هذه القضية من له في الأمة لسانٌ صدقٌ - على حد تعبير ابن تيمية - فكيف إذن يطالب ذلك النفر بمقاومة هذه الفطرة ومناهضتها؟

إن غاية المتحذلق - كما يقول ابن تيمية - أن يفهم هذا من قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيَاً﴾ [سورة مريم: ٦٥] وبالاضطرار يعلم كل قائل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش، ولا فوق السماوات ونحو ذلك بقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيَاً﴾ فقد أبعد النجعة، وهو إما ملغز أو مدلّس، ولم يخاطبهم بلسان عربي مبين^(١).

في مقابل هولاء وأولئك - بل فوق هولاء وأولئك - كان الموقف التفويضي عند السلف، أولئك الذين لم يلتفتوا لتلك العقبة، لا اعتلاءً عليها وتجاوزاً لها، كما فعل المؤولون، ولا تشبيهاً وانصياعاً لها كما فعل المبثتون. فلم يكن هم السلف أن ينظروا إلى الإنسان العارف، بل ارتفوا في الأسباب إلى موضوع المعرفة، وهو مقام الألوهية الأقدس، ترفة وتقلس.

هكذا نظر السلف إلى المسألة، وعلى هذا النحو فهم السلف هذه المشابهات التي يتورّم منها التشبيه، أمرؤها كما وردت، واكتفوا من تفسيرها بمجرد تلاؤها، فهو تعالى كما وصف نفسه، لا يقال كيف، والكيف عنه مرفوع:

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى١٩/٥، والمحموية: ص ٩٧.

١- فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات – من نصوص الكتاب والسنة – من معانٍ يستطيع البشر فهمها، سواءً بمعونة اللغة، أو بمعونة العقل، فلا يعقل أن يكونوا – وهم على مقرنة من عصر النبوة – جاهلين بدلالات الألفاظ، وسياق الآيات، وسباقها، وخلفها.

٢- ثم هم يعرفون أن هذه المتشابهات معانٍ أخرى حقيقة وراء مدارك البشر اللغوية أو العقلية، وتلك المعانٍ قد استأثر الله تعالى بعلمهها، وتلك المعانٍ المكتونة هي حقائق تلك الظواهر وما لها.

٣- ثم هم يقطعون – في الآن نفسه – بعجز البشر عن إدراك هذه المعانٍ المكتونة، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم في تفسيرها، أو اكتناها، أصلًا وابتلاءً.

إذن فيجب – في هذا الصدد – الانكماش عن إعمال اللغة أو العقل في فهم هذه النصوص، بل ينبغي – في نظر السلف – أن نضيف تلك المعانٍ الحقيقة المكتونة إليه تعالى، إدراكًا، كما نضيفها إليه – تعالى – اتصافاً. وهكذا يكون التنزيه في عين الإثبات، أي أن السلف قد أثبتوا ونزعوا في آنٍ معاً، لقد أثبتوا في عين التنزيه، ونزعوا في عين الإثبات.

أما المثبتون – كابن حزم والذهبي وابن تيمية ومدرسته – فقد أعملوا اللغة البشرية في فهم هذه الظواهر وأضافوا تلك الأفهام البشرية إليه تعالى اتصافاً، ثم نزعوه تعالى بعدئذٍ عن الكيف والمماطلة. وهكذا كان الإثبات لديهم يمثل خطوة، تعقبها خطوة أخرى هي التنزيه، فهم إذن قد أثبتوا أولاً، ثم نزعوا بعدئذٍ.

أما المؤولون – كالجويني والرازي والأمدي وغيرهم – فقد أعملوا العقل في فهم هذه الظواهر، وحين انتهى بهم العقل إلى التنزيه أضافوا إليه تعالى ما انتهى إليه العقل اتصافاً، وبهذا كان مرتكز اهتمامهم الأول هو التنزيه، بل إن بعض رجالات الحنابلة – كابن الجوزي مثلاً – قد جعل

العقل هو أساس فَهِم هذه الظواهر؛ لأنّا - على حد تعبيره - قد عرّفنا به الله تعالى، فَيُنْبَغِي أَلَا يُهْمِل مَا ثُبِّتَ بِهِ الأُصْلُ، وَهُوَ الْعُقْلُ^(١).

فلنعد إلى موقف السلف التفويضي البسيط والعميق معاً لنجد أنه قد أوصد - منذ اللحظة الأولى - أمام اللغة أو أمام العقل كل باب للولوج إلى حرم المشاهدات، ولذلك فقد أصاب إمام الحرمين كبد الحقيقة حين قرر في لمحه خاطفة أن هولاء المفوضة "مَنْ لَا يَسْتَبِعُ أَنْ يَكُونَ فِي الْقُرْآنِ أَسْرَارٌ لَا يَطْلَعُ عَلَيْهَا الْخَلَقُ، وَالرَّبُّ تَعَالَى مُسْتَأْثِرٌ بِعِلْمِهَا، مَعَ الاعْتِرَافِ بِأَنَّ الْمُغَيْبَ عَنِ الْخَلْقِ لَا يَكُونُ مَا تَحْسَسُ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ فِي عَقْدٍ أَوْ قَضِيَّةٍ تَكْلِيفٍ"^(٢).

كما أن الرازبي قد فصل هذا القول المحمّل، فجعل الأفعال التكليفيّة - وكذلك الأقوال - قسمين: قسم نعرف فيه وجه الحكم، وقسم على غير ذلك. والطاعة في الثاني تدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم؛ لأنّ لباب التكليف - على حد تعبيره - اشتغال السر والتغافل الذهن إلى ذكر الله تعالى، وعدم الوقوف على المقصود أدعى لزيادة هذا الاشتغال والالتفات^(٣).

موقف السلف - بهذا التقرير - موقف "عقل" متسق تمام الاتساق، نقول هذا برغم ما قد يبدو فيه من تناقض؛ إذ كيف يكون موقف أولئك الذين "أَجْحَمُوا" العقل عقلياً؟!

نقول: إن الصفة - آية صفة - إنما هي صفة لذات، وهي - إذن - لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات، فإذا كانت تلك المشاهدات منطقية على

(١) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه، ص ٢٨.

(٢) الشامل: ص ٥٥٠، ٥٥١.

(٣) أساس التقديس: ص ١٧٦، ١٧٧. و قريب من هذا المعنى ما يقرره ابن قدامة المقدسي في (ذم التأويل، ص ٣٠): "فَلَلَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - عِلْمُ عَلَمِ الْعِبَادِ، وَعِلْمٌ لَمْ يَعْلَمْهُ الْعِبَادُ. فَمَنْ طَلَبَ الثَّانِي لَمْ يَزِدْ مِنْهُ تَعَالَى إِلَّا بَعْدَ".

صفات^(١) فهي صفات لذاتٍ هي أحلٌ من التصور وأرفع من الإدراك، ولا مناص من أن تكون صفاتها كذلك.

إنه إذا كانت تلك المشاهدات منطوية على صفات، فهي إذن صفات مكونة أخفقت عن أفهمانا وراء حرم تلك المشاهدات، وسترّت عنها، فأي دور يليق بالعقل ويتحمل به سوى أن يوقن أنه عاجز عن التعقل؟ وفيما يبذل الجهد فيما لا يمكن إماتة اللثام عنه؟! وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو ما يمكن إدراكه؛ لأنَّه إدراكُ أنَّ تلك الصفات المستورَة بتلك المشاهدات، المحجوبة عنها، متعاليةٌ على التعقل، قصيَّةٌ عن الإدراك.

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة، فهو بدعة في منطق العقل، قبل أن يكون بدعة في مقتضى الشرع.

هذا أجاب الإمام مالك رحمه الله سؤال من سأله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [سورة طه: ٥] كيف استوى؟ فقال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"^(٢).

(١) نقول هذا مع أن تسمية ما تومئ إليه هذه الظواهر "بالصفات" محل مناقشة وجدل طويلين، وبحسبنا أن ذكر ما قرره ابن الجوزي في هذا الصدد، فقد عدد أغلاط الحنابلة في هذه القضية، وجعل أول تلك الأغلاط "أفهم سُنُّوا الأخبارُ أخبارَ صفات، وإنما هي إضافات، فإنه تعالى قد قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [سورة الحجر: ٢٩] فليس لله تعالى صفة تسمى روحًا، فقد ابتدع من سمي المضاف صفة". (دفع شبه التشبيه: ص ٢٩). وقارن في هذا الصدد: إشارات المرام، للبياضي: ١٨٨.

(٢) الأسماء والصفات للبياضي: ص ٤٠٨، والسيف الصقيل: ص ١٢٧ وما يليها. ولقد رويت هذه العبارة على أنفاس شتى، فاللالكائي في شرح السنة يرويها هكذا "الاستواء مذكور" وقارن: الحموية: ص ١٩٠، كما تروي أيضًا في نفس المصدر: "الاستواء معقول". وليس في العبارة - كما يقول البعض - إلا الإيمان بأنه تعالى استوى على العرش كما نطق به القرآن الكريم، وأما أن "الكيف مجهول" فمعناه -

وموقف السلف - بهذا التقرير - أسلم وأعلم في آنٍ معاً. أما أنه أسلم؛ فلأنه لم يغامر بزورق العقل أو بزورق اللغة في محيط لا ساحل له ولا قرار، بل أناط الأمر لمن هو أعلم به بدءاً وانتهاءً.

وأما أنه أعلم؛ فلأنه عرف محدودية العارف، ولا محدودية المعروف، فائز أن تظل المشاهدات: مشاهدات، وألا يطرح هذا الوصف بوساطة احتمالات لغوية أو عقلية، وهذا شأن من لا يكفيه - في مثل هذا المقام الأجل - سوى اليقين، ولا يقين حيث يكون الاحتمال.

ولله درُّ الشافعي رض حين قال عن السلف: "هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى" والله درُّ ابن قدامة حين قال: "إن هذا مما لا يُحتاج إلى معرفته؛ لأنه لا علم تحته، ولا يدعو إلى الكلام فيه حاجة ضرورية أو غير ضرورية".

- (كما في فرقان القرآن، للشيخ العزامي: ص ٢٢) أنه لا تعلم له ماهية بالمعنى المتعارف، ولا يعقل له وجود فيما يتعلق بجذاب الحق تعالى، وليس معناه أن ثمة كيما لكته لا يعلم اهل.

(٢)

محاولة المثبتين جر
مذهب السلف
إلى مذهبهم.

على أن موقف السلف التفويضي بهذا التقرير الذي أسلفنا، لم يسلم من اعترافات المثبتين - كابن خزيمة والذهبي وابن تيمية ومدرسته - من جهة، ولم يسلم من اعترافات المؤولين من جهة ثانية، كل يحاول أن يجعله إلى رأيه أقرب.

لقد سمي أهل الإثبات ذلك الموقف التفويضي - على لسان ابن تيمية - "تجهيلاً" لا تفويضاً؛ إذ أن مآلها - كما يقول ابن تيمية - أن الرسول ﷺ لم يعرف معاني ما أنزل إليه من آيات الصفات، وكذا جبريل، وكذا السابقون الأولون: فقول ربعة ومالك: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول" موافق لقول الباقيين: "أمرُوها كما جاءت بلا كيف".

أي أفهم - كما يستخرج ابن تيمية - إنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة. ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه - على ما يليق بالله تعالى - لما قالوا: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول" فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوماً، بل مجهولاً، بمنزلة حروف المعجم.

وأيضاً، فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي الكيفية من أثبت الصفات.

ويتابع ابن تيمية حديثه قائلاً: "فقولهم: أمرُوها كما جاءت، يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنما جاءت ألفاظاً دالةً على معانٍ، فلو كانت دلالتها مخفية؛ لكان الواجب أن يقول: أمرُوا لفظها، مع الاعتقاد بأن المفهوم منها غير مراد، أو أمرُوا لفظها، مع اعتقاد أن الله تعالى لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، ولا يقال حينئذ: "بلا كيف" إذ نفي الكيف عما ليس بثابت يُعدُّ لغوًا من القول"^(١).

(١) ابن تيمية: الحموية، ص ١١٢ وما بعدها، وموافقة ٦/١ (هامش منهاج السنة)،
ومجموع الفتاوى ٤/٦٧.

ويقول ابن تيمية في موضع آخر: "إن الله تعالى أمر رسوله بالبلاغ المبين، وهو أطوع الناس لربه، فلابد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين. فالآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله، إنما نفي عن غيره علم تأويلها، لا علم تفسيرها ومعناها. وجواب مالك وريضة الرأي بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول، معناه أن معنى الاستواء معلوم، وكيفيته مجهولة، فالكيف المجهول هو من تأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره، فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله. والله تعالى قد أمرنا بأن نتدبر القرآن ونتعقله، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام **بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِ مَرَادِهِ** منه، فاما من تكلم بلفظ يحمل معاني كثيرة، ولم يبين مراده به؛ فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه أو يتعقل"^(١).

ثم يخلص ابن تيمية إلى انتقاد ما قد أضحي ذاتعا^(٢) من أن طريقة التأويل هي بعينها طريقة السلف، بمعنى أن الفريقين معاً (السلف والمؤولين) قد اتفقا على أن ظاهر هذه الآيات والأحاديث غير مراد، لكن السلف قد سكتوا عن تأويلها، بينما رأى المؤولون المصلحة في تأويلها بما يخرجها عن الظاهر غير المراد إلى معنى يليق به سبحانه، وإذاً يصبح الفرق – تبعاً لهذا الرأي الدائع بين السلف والمؤولين – أن السلف لا يعینون المراد، أما المؤولون فيعینونه، ويتمحض عن هذا أن السلف ما كانوا يثبتون الصفات الخبرية على النحو الذي خلص إليه ابن تيمية نفسه.

فهذا القول – كما يقول ابن تيمية – كذب صريح على السلف، فليس في كلام أحد لهم ما يدل على نفي الصفات الخبرية التي وردت بها تلك النصوص، بل كثير من كلامهم يدل على تقرير جنس هذه الصفات^(٣).

(١) موافقة ١٦٦، ١٩٧، ١٩٨، والحموية: ص ٩٠، ٩٥، ١٠٢.

(٢) قارن مثلاً: الشامل، ص ٥١٢.

(٣) الحموية: ص ١٦٠ وما بعدها.

ونحن نقول:

أولاً: إن تسمية موقف التفويض - على النحو الذي قررناه - "تجهيلاً" أمر غير مقبول، فلا يستطيع أحد أن يقول إن السلف كانوا يجهلون دلالات الألفاظ ومعانيها، كيف وهم أكثر الناس توفرًا على فهم الكتاب والسنة، وأكثر الناس قرباً إلى فصاحة العرب وبلاعتهم؟!

قصارى الأمر أن السلف - بعد فهمهم لدلالة الألفاظ كما هي في لسان البشر - ينفون وصفه تعالى بهذه المعانى البشرية أصلًا وابتداءً، فهم ينزهون في عين الإثبات كما قلنا. وموقف كهذا ليس جهلاً بما تنطوي عليه الألفاظ من معانٍ، بل وليس نفيّاً لما وراء هذه الظواهر من صفات تليق به سبحانه، ولكن السلف كانوا أحقر الناس على التنزيه، فلم يفسروا هذه المتشابهات بما تحتمله اللغة البشرية، ثم ينفوا التكليف بعدها - كما فعل ابن خزيمة والذهبي وابن تيمية - لكنهم يعتقدون أن وراءها صفات ومعانٍ استأثر الله تعالى بعلم مراده منها، فآمنوا بها، لا على مقتضى أفهامهم اللغوية أو العقلية لها، بل على مقتضى مراد الله تعالى منها، وفي هذا تمام التسلیم، وكمال الانقياد^(۱).

أقول مرة أخرى: إن عدم إقدام السلف على التفسير ليس جهلاً بدلالة الألفاظ، ولا هو نفي لما يليق به سبحانه من معانٍ وراء تلك الألفاظ، بل هو إجلال لقدر الله تعالى من تدخل التفسير اللغوي البشري بما هو عليه من نقص وقصور، حتى ولو قلنا بعد ذلك: "بلا كيف" ألف ألف مرة!

ولدينا من نصوص السلف - التي نقلها ابن تيمية نفسه، وكذلك غيره - ما يؤكد عدم إقدام السلف على التفسير، وتهيئهم من إعمال اللغة في فهم ما يتصرف به الباري تعالى من معانٍ حقيقة وراء تلك الظواهر، فهذا محمد بن الحسن - صاحب

(۱) قارن: ذم التأویل، لابن قدامة: ص ۴۱.

أبي حنيفة - يقول: "اتفق الفقهاء كلهم، من المشرق إلى المغرب، على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفووا ولم يفسروا، بل أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا"^(١).

وحين أحس ابن تيمية بتعارض هذا النص مع فهمه ل موقف السلف سارع إلى التعقيب عليه بقوله: " قوله: (بغير تفسير)، أي تفسير الجهمية المعطلة الذين ابتدعوا تفسير الصفات بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون الأثبات"^(٢) .. فانظر ماذا ترى!

وهذا أبو عبيد^(٣) يقرر في أصرح عبارة "أنه ما أدرك أحداً يفسرها" أي تلك الظواهر، فإذا بابن تيمية يسارع إلى التعقيب عليه بقوله: "أي تفسير الجهمية!" وهذا هو البيهقي^(٤) يقول: "أما المتقدمون من هذه الأمة فلهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب" وكذلك قال في العرش وسائر الصفات الخبرية".

وها هو سفيان بن عيينة يقول: "ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه، قراءته تفسيره، وليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية"^(٥).
وها هو إمام المدينة عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون يقول: "كُلْتُ الْأَلْسُنَ عَنْ تَفْسِيرِ صَفَّتِهِ، كَمَا انْحَصَرَتِ الْعُقُولُ دُونَ مَعْرِفَةِ قَدْرِهِ"^(٦).

(١) الحموي: ص ١١٨، والتسعينية: ص ١٠، والعلو للذهبي: ص ٥٩.

(٢) الحموي، نفس الموضع: وكذلك فعل الألباني في مقدمة العلو: ص ٥٩.

(٣) الحموي: ص ١١٩، وذم التأويل: ص ٣٠.

(٤) الأسماء والصفات: ص ٤٠٧، وأيضاً: الحموي: ص ١٤٦.

(٥) البيهقي، الأسماء والصفات: ص ٣٤٣. وكذلك يروي ابن قدامة في كتابيه "لمحة الاعتقاد" و "ذم التأويل" من أقوال السلف التي تؤيد فهمنا لهذا ما تقر به العين.

وها هو وكيع بن الجراح يقول عن أحاديث الصفات: "كان إسماعيل بن خالد والثوري ومسنون يروون هذه الأحاديث، لا يفسرون منها شيئاً"^(١).

فالقوم – أعني السلف – لم يكونوا على غير فهم لمعنى الاستواء أو الفرقية أو غيرها كما هي في لغة العرب، لم تكن هذه الألفاظ عندهم بمنزلة حروف المعجم، بل فهموا معانيها البشرية، لكنهم تورعوا عن وصف الذات العلية بها وإسنادها إليها.

ثانياً: وبعبارة أكثر صراحة، فالخلاف بين ابن تيمية وبيننا – بإزاء موقف السلف – لا يدور حول "فهم" السلف لهذه الألفاظ، ولا حول دلالاتها البشرية، بل هو حول "إسناد" هذا المفهوم منها إلى الباري – تعالى – ووصفه به.

فابن تيمية يرى – كما أسلفنا في نصوصه – أن السلف قد فسروا معانٍ تلك الألفاظ بما تتحمله اللغة، ثم أسندوا ما فهموه من هذا التفسير إلى الباري – تعالى – اتصافاً، ثم نزهوه بعذْنِ بقولهم: "بلا كيف".

ونحن نرى أن السلف لم يفسروا هذه الألفاظ بما تتحمله اللغة من معانٍ، ثم يستندوا هذه المعانٍ إلى الذات العلية، ويعقبوا عليه بقولهم: "بلا كيف" – كما فعل ابن تيمية – وإنما أسندوا إلى الذات العلية مرادها الخفيُّ المكتون ابتداءً، فالله أعلم بمراده، والله أعلم بصفاته.

ويكأن السلف كانوا يفهمون الدلالة اللغوية العامة للاستواء، فالاستواء معلوم، بيدَ أفهم لا يفهمون – ولا يفسرون – الاستواء الخاص المسند إليه – تعالى – لأن تلك الدلالة اللغوية قاصرة عن الاتساع للمعنى الحقيقي الذي استأثر الله تعالى بعلمه، ومن ثُمَّ فمن الأليق بمقام الألوهية السامي أن تكُلَّ علم ما يتصل به الله تعالى منها إليه سبحانه أصلاً وابتداءً^(٢).

(١) الحموي: ص ١١٣ – ١١٤، والتسعينية، ص ٧٨، والعلو للذهبي: ص ١١٤.

(٢) العلو، للذهبي: ص ١٥٠. والألباني هنا يسارع إلى ما سارع إليه ابن تيمية، فيعقب على ذلك بقوله: "أي لا يتأولونها، ولا يخرجون معناها عن ظاهرها" (نفس الصحيفة).

(٣) قارن في ذلك: التوحيد، للماتريدي: ص ٧٤.

ثالثاً: وحيثـَ فلا محل لما ي قوله ابن تيمية من أنه لو كان الأمر كذلك لكان من الواجب أن يقول السلف: أمرـُوا لفظـها مع اعتقادـ أن ما تفهمـونـ منها غير مرادـ. فالسلـف فعلـاً قد التزمـوا بهذاـ الذي شـعـ عليهـ ابنـ تيمـيةـ، وبينـ أيدـيناـ نصـوصـ عـدـيـدةـ روـاهـاـ ابنـ قدـامـةـ المـقـدـسـيـ فيـ هـذـاـ المـقـامـ.

يقولـ ابنـ قدـامـةـ فيـ "لمـعةـ الاعـتقـادـ": "وـماـ أـشـكـلـ مـنـ تـلـكـ الآـيـاتـ،ـ والأـحـادـيثـ،ـ وجـبـ إـلـبـاهـ لـفـظـاـ"ـ وـتـرـكـ التـعـرـضـ لـعـنـاهـ،ـ وـنـرـدـ عـلـمـهـ إـلـىـ قـائـلـهـ،ـ وـنـجـعـلـ عـهـدـتـهـ عـلـىـ نـاقـلـهـ".ـ ثـمـ يـنـقـلـ ابنـ قدـامـةـ عنـ الإـمامـ أـحـمـدـ قولـهـ:ـ "هـذـهـ الأـحـادـيثـ نـؤـمـنـ بـهـاـ وـنـصـدـقـ،ـ لـاـ كـيـفـ وـلـاـ مـعـنـ،ـ وـلـاـ نـصـفـ اللهـ تـعـالـىـ بـأـكـثـرـ مـاـ وـصـفـ بـهـ نـفـسـهـ"ـ^(١).

ثـمـ يـقـولـ ابنـ قدـامـةـ فيـ "ذـمـ التـأـوـيلـ":ـ "أـمـرـوـهـاـ كـمـاـ جـاءـتـ،ـ وـرـدـواـ عـلـمـهـاـ إـلـىـ قـائـلـهـ،ـ وـمـعـنـاهـاـ إـلـىـ المـتـكـلـمـ بـهـاـ".ـ ثـمـ يـرـوـيـ عنـ الشـافـعـيـ قولـهـ عنـ السـلـفـ:ـ "عـلـمـواـ -ـ أـيـ السـلـفـ -ـ أـنـ المـتـكـلـمـ بـهـ صـادـقـ لـاـ شـكـ فـيـ صـدقـهـ فـصـدقـوـهـ،ـ وـلـمـ يـعـلـمـواـ "ـحـقـيقـةـ"ـ مـعـنـاهـاـ فـسـكـتـوـاـ عـمـاـ لـمـ يـعـلـمـوـهـ"ـ^(٢).

رابعاً:ـ وـهـيـثـَـ فلاـ محلـ أـيـضاـ لـماـ قـالـهـ ابنـ تـيمـيةـ منـ أنـ نـفـيـ الـكـيـفـ آـنـثـَـ يـكـونـ لـغـوـاـ مـنـ القـوـلـ،ـ فـالـكـثـيرـ مـنـ الرـوـاـيـاتـ الـوارـدـةـ لـعـبـارـةـ السـلـفـ "ـأـمـرـوـهـاـ كـمـاـ جـاءـتـ"ـ قدـ وـرـدـتـ فـعـلـاـ بـدـوـنـ إـضـافـةـ "ـبـلـاـ كـيـفـ"ـ كـمـاـ نـقـلـ ابنـ تـيمـيةـ نـفـسـهـ^(٣)ـ،ـ وـأـيـضاـ كـمـاـ نـقـلـ الذـهـبـيـ^(٤)ـ،ـ وـأـيـضاـ كـمـاـ نـقـلـ ابنـ قدـامـةـ^(٥)ـ.

(١) لمـعةـ الاعـتقـادـ:ـ صـ ٣ـ.

(٢) ذـمـ التـأـوـيلـ:ـ صـ ٢٥ـ.

(٣) الحـموـيـةـ:ـ صـ ١١١ـ.

(٤) العـلوـ:ـ صـ ١٣٨ـ،ـ ١٣٩ـ.

(٥) ذـمـ التـأـوـيلـ:ـ صـ ٣٠ـ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المقام مقام تفصيل لا إجمال، والسلف كما ابتلوا بالتعطيل والتجمهم، فقد ابتلوا بالتشبيه والتمثيل، ودرَّ التمثيل لا يغسله ماء البحر، كما يقول ابن الجوزي بحق. إذن فلا شرط على السلف إن هم اهتموا بنفي التمثيل على أكمل وجه وأكده.

خامساً: فالخلاف بيننا وبين ابن تيمية في فهم مذهب السلف إذن – وليرغفر القارئ هذا التكرار – يتبلور في أمرين: التفسير من زاوية، وإسناد هذا التفسير إليه تعالى اتصافاً وتحققاً من زاوية ثانية.

فنحن نقول في الزاوية الأولى – اعتماداً على نصوص السلف التي ذكر بعضها ابن تيمية نفسه –: إن السلف لم يطرقوا أصلاً باب التفسير بهذه الألفاظ الموجهة.

أما ابن تيمية فيقول إن السلف قد فسروها بما تقتضيه اللغة، ولكنهم نفوا عنها مماثلة المخلوقين "فليست هذه المعاني البشرية المحدثة المستجيبة عليه تعالى هي السابقة إلى عقولهم" ^(١).

ولنا حينئذ أن نرد على ابن تيمية ببضاعته ذاتها فنقول: لو كانت المعاني اللاحقة بذاته تعالى هي السابقة إلى عقول السلف؛ لكان قولهم "بلا كيف" لغوًّا من القول؛ إذ ما الفائدة حينئذٍ من نفي الكيف إذا كانت المعاني المثبتة السابقة إلى عقولهم هي المعاني اللاحقة بذاته تعالى؟!

ونحن نقول في الزاوية الثانية: إن السلف لم يستندوا إليه تعالى اتصافاً وتحققاً أي تفسير، فهم – كما يقول الأشعري في الإبانة – لا يتقدون يمن يدي الله بقول، كيف وقد كَلَّت الألسن عن تفسير صفتة، كما يقول ابن الماجشون بحق؟! أما ابن تيمية فيقول: إنهم – أعني السلف – قد أسندوا إليه تعالى هذا التفسير اللغوي اتصافاً وتحققاً، مع نفي الكيفية.

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٥٦.

هذا الأمران يتجان نتيجتين لا محيس عنها:

(أ) أن السلف - كما فهم ابن تيمية - قد حددوا المعنى المراد، فقالوا مثلاً عن الاستواء إنه الفوقة والاستقرار، ثم نفوا عنه الكيفية والمماثلة بعدها. والسلف - فيما نزعم - لم يحددوا المعنى "المراد" أصلاً، بل قالوا إن الله أعلم بمراده، فلا حاجة لهم بعدها إلى نفي الكيفية، وإن نفواها بذلك من باب التفصيل والتقرير في مجال تشتد فيه الحاجة إلى التفصيل والتقرير - كما أشرنا إلى ذلك فيما سلف -.

وليس ذلك استجهالاً، ولا تجاهلاً، كما شنع ابن تيمية. ثم ما بالنا نخشي الاستجهال والتجاهل، وجهل البشر بأسرهم بحقيقة صفاته تعالى، بل بأمور غير الصفات - كالمحروف المقطعة والروح والقدر - أمر لا محيس عنه، كما أشار إلى ذلك أبو منصور الماتريدي بحق^(١)! وليس الجهل في مقام الألوهية إلا العلم نفسه، وإلا فما معنى عبارة الإمام مالك: "العجز عن الإدراك إدراك".

بل نقول فوق هذا: إن السلف قد "تميزوا" بعدم تحديد المعنى المراد عن المثبتين والمؤولين على حد سواء، فهو لاء وأولئك قد حددوا معنى ما، أما المؤولون فقد حددوا بوساطة العقل معنى آخر جدوا به اللفظ عن ظاهره، كما قالوا مثلاً عن الاستواء: إنه الاستيلاء، أما المثبتون وعلى رأسهم ابن تيمية فقد قالوا: أن الاستواء هو العلو، بل العلو بمعنى خاص، فحددوا - هم أيضاً - "معنى ما" ثم نفوا عنه الكيفية بعدها؛ لأنه "إن لم يكن استواه على العرش يتضمن أنه فوق العرش؛ لم يكن الاستواء معلوماً، وجاز حينئذ ألا يكون فوق العرش شيء"^(٢).

(١) التوحيد: ص ٧٥.

(٢) بجموع الفتاوى ٥٧٩/٥.

ويتابع ابن تيمية قائلاً: "فإن قيل: فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام، فقبل ذلك لم يكن على العرش، قيل: الاستواء علوٌ خاصٌ، فكل مسْتَوٍ على شيءٍ عالٍ عليه، وليس كل عالٍ على شيءٍ مسْتَوٍ عليه"^(١).

ويقول ابن تيمية أيضاً في هذا الصدد: "إن معنى "استوى على العرش": استقر، وهو قول القتبي. وقال غيره: استوى، أي ظهر"^(٢).

نفس هذا التحديد قال به الذهبي كمثل ابن تيمية، فالذهبى يرى أن السؤال عن النزول ما هو: عِيٌّ؛ لأنَّه إنما يكون السؤال عن الكلمة غريبة في اللغة وإلا فالنزول والاستواء عبارات جلية واضحة للسامع، فإذا اتصف بها من ليس كمثله شيء؛ فالصفة تابعة للموصوف، وكيفية ذلك بجهولة لدى البشر^(٣).

فقارن معى بين أقوال ابن تيمية هذه، وبين قول ابن المبارك مثلاً حين قال له قائل: "إني أكره الصفة عن صفة الرب"، فقال له ابن المبارك: "أنا أشد الناس كراهيَةً لذلك، ولكن إذا نطق الكتاب بقول قلنا به". وكتل ذلك قول بعض السلف: "إن الله عز وجل خلق العرش واحتضنه بالارتفاع والعلو فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء كما أخبر عن نفسه، فسبحان من بعْدَ وقُرُبَ بعلمه"^(٤). أقول: قارن معى بين هذه الأقوال لتجد أن ابن تيمية قد حدد "معنى ما" ثم نفى الكيفية بعدها، بينما تهَبَ السلفُ المقامَ الأجلَ، فوقفوا، وسكتوا، وصمتوا، ولم يتقدموا بين يدي الله تعالى بقول^(٥).

(١) المصدر السابق ٥٢٢/٥.

(٢) نفس المصدر ٥١٩/٥.

(٣) العلو: ص ٢٣١.

(٤) الخموي: ص ١١٩، ١٢١، والتدمري: ص ٢٦.

(٥) بهذا الموقف التفويضي السديد آوى السلف إلى ركن شديد، ولم يخوضوا في معركة التراوح بين الأفعال وردود الأفعال. وإنَّه ليلوح لنا أن إفراط بعض الجبهات إيفاً في معتقدها هو الذي أدى إلى إفراط في الجبهة المقابلة. ولعل الإمام الأعظم أبا -

(ب) والنتيجة الثانية التي لا محيس عنها، هي أنه يوجد بين المؤولين من جهة، وبين المثبتين من جهة أخرى، وشائجُ قُرَبَى في الاتجاه العام، قد لا تكون قائمة بين الفريقين جميعاً وبين السلف، فلقد تبين لنا أن المؤولين والمثبتين قد حاولوا كشف الغطاء عن المعنى المراد، الأولون فعلوا ذلك بمعونة العقل، والآخرون فعلوا ذلك بمعونة اللغة، أما السلف، فلم يتجرسوا على تلك المحاولة أصلاً وابتداءً، كما كررنا كثيراً.

ولقد أعطانا أبو منصور الماتريدي^(١) تعليلاً حقيقةً بالتأمل لامتناع السلف عن التفسير. فالتفسير إنما هو جهد يضطلع به البشر بعد سماعهم تلك النصوص. وتحديد

- حنيفة ~~ذلك~~ كان يريد الإشارة إلى هذا التراوح بين الأفعال وردود الأفعال في عبارته المشهورة: "أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جَهَنْمَ مَعْتَلٌ، وَمَقَاوِلٌ مُّشَبَّهٌ"، وكذا قوله: "أفْرَطَ جَهَنْمَ فِي النَّفِيِّ حَقَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِشَيْءٍ، وَأَفْرَطَ مَقَاوِلَ فِي الْإِثْبَاتِ حَقَّ جَعَلَ اللَّهُ مِثْلَ خَلْقِهِ".

فالإفراط في النفي لدى الجهمية على النحو الذي حكاه - مثلاً - الملطي في التبيه والرد (ص ٦٩، وما بعدها)، وعلى النحو المتوقع الذي حكى عن الجهم نفسه (العلو للنهي ص ١٦٢، والتسعينية ص ٢٣) هو الذي أنتج إفراطاً موغلًا لدى المثبتة، لم يرضه حتى بعض المثبتة أنفسهم. فهذا هو النهي ينطق بالحق حين يقول عن الدارمي - الذي كتب كتاباً في الرد على بشر المرسي -: "وَفِي كِتَابِهِ بِحْوَثُ عَجِيَّةٍ مَعَ الْمَرِيْسِيِّ يَالْغُ فِيهَا فِي الْإِثْبَاتِ، وَالسُّكُوتُ عَنْهَا أَشْبَهُ بِعَنْهِجِ السَّلْفِ" (ص ٢١٤، العلو).

أما ابن الجوزي فقد نقم على ثلاثة من أصحابه الخنابلة، هم: أبو عبد الله بن حامد، والقاضي أبو يعلى، وابن الزاغوني؛ لأنهم صنفوا كتاباً شانوا فيها المذهب، ونزلوا به إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس. (دفع شبه التشبيه: ص ٢٦)، بل إنه يقول عن ابن حامد (ص ٣١): "ولقد اقشعر بدني من جرأته"^١

(١) التوحيد: ص ٧٤. ذلك أنه إذا لزم القول بأن الله تعالى - كما يضيف أبو منصور - متعال على الأشياء ذاتها وفعلاً، فلا يجوز أن يفهم من إضافة العرش والاستواء - مثلاً - إليه سبحانه ما يفهم من الإضافة إلى غيره من الموجودات، لأن الله وجوهاً -

البشر للمعنى المراد، أو للمعنى الأليق بالمراد، يتناول هنا المعنى كما هو في علم الله تعالى أولاً، أي قبل سمعهم لتلك النصوص، مع أن الله تعالى قد عُرف قبل سمع هذا الكلام – أي عند الملائكة مثلاً – وربما كان ذلك على غير الوجه الذي عرفه البشر^(١).

– محتملة لهذه الألفاظ، ولا يجوز صرف ذلك بالنسبة له سبحانه إلا على أحسن وجه وأليقه به سبحانه، وهو ما لا نعرفه.

(١) انظر مثلاً: ص ١٤، ١٥ موافقة بما ماش منهاج السنة، والتدمرية ص ٢٢.

(٣)

ثم ماذا بعد؟

هل نقول إن مذهب المثبتين يختلف "جوهرياً" عن مذهب السلف
مدى اختلاف
موقف المثبتين عن
موقف السلف.

إنا لنزعم - بعد طول الروية والتدبر - أهما، وإن اتفقا في الغاية
والمقصد، فلقد اختلفا في المنهج والسبيل.

أما الاتفاق في الغاية والمقصد فيتمثل في "الإثبات" مما وجدنا لأكثر
المثبتين من إثبات فهو ترزيبي، غاية وقصد، ولا محل لاتهام المثبتين
بالتسيبي أو التمثيل، وهم يقولون بلسان ابن تيمية (كل صفة من صفاته
تعالى التي يستحقها فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد) لا محل
لاتهامهم بالتسيبي أو التمثيل، وهم - بلسان ابن تيمية - قد هدموا كثيراً
من أسس الفكر اليوناني؛ لأنه قال باشتراك الكل في الخارج، فالحقائق
والذوات - عند المثبتين - متناحفة، لا محل لاتهامهم بالتسيبي أو التمثيل
وهم - بلسان ابن تيمية - قد رفضوا أن يشترك الخالق والملحوقات، لا في
قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده، بل الأحق به هو قياس
الأولى، وهو أن كل كمال ثبت للملحوق فهو في الخالق أولى، وكل نقص
ترزه عنه الملحوق فهو في الخالق أولى، وكل هذه الأفكار مبثوثة في
مواقف يصعب حصرها من كتب ابن تيمية^(١).

أما الاختلاف في المنهج والسبيل، فيتمثل - كما أسلفنا القول مراراً - في
أن السلف - كما نفهمهم - لم يفسروا أصلاً، بل أناطوا النصوص إلى منزها

(١) المرجع السابق.

مراداً، واتصافاً، أما المثبتون فقد أقدموا على كشف الغطاء وتحديد المعنى، ثم أسلدوا هذا المعنى إليه تعالى اتصافاً، ثم نفوا الكيفية بعده.

وليس هذا الاختلاف بالأمر اليسير أو الهين، بل هو اختلاف في منهج المعرفة أصلاً، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن هذا المنهج المعرفي للمثبتين قد لزمه لوازم كثيرة لا تلزم منهج السلف بحال من الأحوال:

١ - فالالتزام ابن تيمية بالمعاني التي نفهمها بمعونة اللغة من الألفاظ المشابهة قد أدى به - في الكثير من الأحيان - إلى التزام ما قد يوجد بين بعض هذه المعاني الظاهرة من تعارض.

فهو مثلاً قد فسر الاستواء بالعلو والفوقية كما رأينا، فماذا يفعل بصدق قوله عليه السلام : «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه فلا يصقن قبل وجهه»؟

إنك لترأه يتلزم المعنيين جميعاً، فيقول: "الحديث حق على ظاهره، وهو سبحانه فوق العرش، وهو قبل وجه المصلي، بل هذا الوصف ثبت للملائكة، فإن الإنسان لو أنه ينادي السماء أو ينادي الشمس والقمر ل كانت السماء والشمس والقمر فوقه، وكانت أيضاً قبل وجهه، ولا تشبيه للخالق بالملائكة" ^(١).

لقد اضطر ابن تيمية - كما ترى، وهو يحاول أن يخلص من لزوم التناقض - أن يتناقض، فقد التزم المعاني الحسية التي يفهمها البشر، ثم حاول التوفيق بينها، ثم نفى التشبيه بعده، مما الذي أوقعه في ذلك كله إلا التفسير بمعونة اللغة، ثم إسناد التفسير إليه تعالى اتصافاً!

إن الإنسان حين ينادي السماء يرفع وجهه إلى السماء، فمن الممكن حالاً أن تكون السماء فوقه وأن تكون قبل وجهه، ولكن الباري تعالى - في

(١) حموية: ص ١٥٨، ١٥٩.

اعتقاد ابن تيمية - في جهة الفوق، فكيف يكون قبل وجه المصلي، والمصلى يرکع فيطأطئ، رأسه، ويسجد فيضعها على الأرض؟
كيف يقول ذلك، وفيه ما فيه من تنكب الفطرة، وهو الذي قال:
إن طلب الرب تعالى في جهة العلو فطرة لا يخرج عنها إلا من
خروج على مقتضى العقول؟

٢- نفس الموقف وقفه ابن تيمية في مسألة العلو والاسفل: "قبل خلق السموات والأرض - كما قرر - كان - جل وتعالى عما يقولون - (يجوز) أنه كان مستويا على العرش، وذلك حين كان العرش على الماء، ثم حين خلق السموات والأرض كان عاليا عليه ولم يكن مستويا عليه، ثم بعد خلق السموات والأرض استوى عليه"^(١).

فما الذي أوقع ابن تيمية في هذه المضائق، وألزمـه هذه المعانـي الحسـية^(٢)
إلا التفسير بمعونـة اللغة، ثم إسنـاد التفسـير إلـيه تـعالـى اتصـافـاً؟ ثم هل يـكـفى
قولـنا (بـلا كـيفـ) أـلـف أـلـف مـرـة كـي يـرـفع مـن خـيـال السـامـع المعـانـي
الحسـية الـلاـزـمة مـن هـذـه الـحـركـات الـمـتـالـية؟

ولو كان ابن تيمية قد هاجم الفطرة البسيطة الساذجة، وحكم بغير ما
تفتـضـيهـ، لـكانـ لـنـاـ أـنـ نـقـولـ لـلـسـامـعـ: إـنـ فـهـمـكـ الحـسـيـ وـالـخـيـالـيـ الفـطـريـ هوـ
الـذـيـ أـوـحـىـ إـلـيـكـ بـهـذـهـ المعـانـيـ الحـسـيـةـ، وـلـكـنـ ابنـ تـيمـيـةـ قدـ أـوـصـدـ هـذـاـ
الطـرـيقـ، فـشـيدـ عـلـىـ الفـطـرةـ الـبـسيـطـةـ أـحـكـاماـ وـقـضـائـاـ هـائـلـةـ، كـمـ اـعـتـمـدـ عـلـيـهـاـ
فيـ الـهـجـومـ عـلـىـ الـمـؤـولـينـ، كـمـ سـنـرـىـ فـيـماـ بـعـدـ، فـلـاـ نـسـتـطـيعـ أـنـ نـقـولـ هـنـاـ
بـمـ يـنـاقـضـ مـنـطـقـهـ الـعـامـ، وـحـكـمـ الـأـمـثـالـ فـيـماـ يـجـوزـ وـفـيـماـ لـيـجـوزـ وـاحـدـ، كـمـ
لـاـ يـفـتـأـ ابنـ تـيمـيـةـ يـقـرـرـ دـائـمـاـ.

(١) بـمـجـمـوعـ الـفـتاـوىـ ٥٢٣/٥.

(٢) قـارـنـ الـفـتاـوىـ الـحـدـيـثـيـةـ لـابـنـ حـجـرـ، صـ ٢٠٣ـ.

٣- نفس الموقف كذلك وقفه ابن تيمية في مسألة العلو والنزول، فقد أثبت الله جل وتعالى - كما قد رأينا - جهة الفوق، فماذا يفعل إزاء الحديث الصحيح *يُنَزَّلُ رَبُّنَا إِلَى سَمَاءِ الْأَنْتِيَا كُلَّ لَيْلَةٍ..* إلى آخر الحديث؟ ولكي نفهم موقف ابن تيمية في هذه النقطة ينبغي أولاً أن نفهم موقف ابن منده، وهو أحد رجالات الخنابلة، ذلك الموقف الذي رفضه ابن تيمية رفضاً صريحاً، وانطلق من رفضه هذا إلى بناء موقفه الخاص في المسألة.

قال ابن منده - كما روى ابن تيمية نفسه - : "إنه - جل وتعالى عما يقول الظالمون - ينزل بذاته، وهو حين ينزل يخلو منه العرش، وحجة ابن منده أن القول بأنه ينزل، والقول في نفس الوقت بأنه لا يخلو منه العرش إنما هو "كيفية تقديم النزول"^(١)".

لم يرض ابن تيمية عن هذا القول فانتقده انتقاداً عجياً، فقال: "كلام ابن منده من جنس كلام طائفة تظن أنه لا يمكن إلا أحد القولين: قول من يقول: إنه ينزل نزولاً يخلو منه العرش، وقول من يقول: ما ثم نزول أصلاً، وهاتان الطائفتان ليس عندهما نزول إلا النزول الذي توصف به أجساد العباد، "والذي يقتضي تفريغ مكان وإشغال مكان آخر"^(٢)".

ثم يقول في موضع آخر: "اشتبه هذا الأمر - أي أمر العلو والنزول - على كثير من الناس؛ لأنهم صاروا يظنون أن ما وصف الله عز وجل به من جنس ما توصف به أجسامهم، فثرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدين، فإن كونه فوق العرش مع نزوله يمتنع في مثل أجسامهم".

(١) شرح حديث النزول: مجموع الفتاوى ٥/٣٨٠ - ٣٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/٣٩٥.

هكذا اتفقد ابن تيمية ابن منده، متهمًا إياه بأنه فهم العلو والنزول فيما حسياً، والحق أن ابن منده كان منطقياً مع نفسه، متسقًا مع المنهج اللغوي في التفسير اتساقاً تاماً، فطرد هذا التفسير حتى نهايته، وما كان لا ينفيه ابن تيمية أن يعترض عليه، فإنه لم يفعل - منهجه - إلا ما فعله ابن تيمية نفسه.

ولو كنت مكان ابن منده لردت اتهام ابن تيمية بقولي: (بلا كيف)، وما كان ابن تيمية ليستطيع على ذلك ردًا، ألم يقل: إن حكم الأمثال فيما لا يجوز وفيما لا يجوز واحد؟

لو كنت مكان ابن منده لردت على اتهام ابن تيمية بما ي قوله ابن تيم، نفسه، في الموضع نفسه^(١)، حين قال: "فمن نفي النزول والاستواء أو الرضا والغضب - يقصد الأشاعرة - فراراً بزعمه من التشبيه والتركيب والتجسيم فإنه يلزم في ما أثبته نظير ما ألم به لغيره فيما نفاه وأثبته المثبت، فكل ما يستدل به على نفي النزول والاستواء والرضا والغضب يمكن له مجازاته أن يستدل بنظيره على نفي الإرادة والسمع والبصر والقدرة والعلم، ومثال ذلك أنه إذا قال: النزول والاستواء ونحو ذلك من صفات الأجسام فإنه لا يعقل نزول واستواء إلا بجسم مركب، والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم، فيلزم تنزييه عن المازوم، "فإنه يقال له: وكذلك الإرادة والسمع والبصر والعلم والقدرة من صفات الأجسام، فإننا كما لا نعقل ما ينزل ويستوي ويغصب ويرضى إلا جسماً لم نعقل ما يسمع ويصر ويريد ويعلم ويقدر إلا جسماً، فإن قال: سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وكذلك إرادته وعلمه وقدرته، قلنا له: وكذلك نزوله واستوازه ليس كنزوتنا واستوازنا، ورضاه وغضبه ليس كرضانا وغضباً".

(١) شرح حديث النزول: مجموع الفتاوى ٣٥١/٥ - ٣٥٢.

لو كنت مكان ابن منه لقلت: إنه ينزل ويخلو العرش منه، فلو قال ابن تيمية: إنه لا يعقل نزول وخلو إلا في الأجسام لقلت له: وكذلك الاستواء، وكذلك النزول نفسه، وكذلك الغضب والرضا، فلو قلت في هذه: (بلا كيف) فسأقول في الأولى (بلا كيف) أيضاً، فقيم تفريقك بين المتماثلين، وما التفرقة بينهما إلا محض تحكم؟
ثم ما هو الحل الذي أدلّ به ابن تيمية بعده؟

لقد قرر أنه تعالى فوق العرش ومع ذلك فلا يخلو العرش منه حين ينزل، فإن نزوله ليس كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله تعالى منزه عن ذلك، وليس ذلك يستلزم الجمع بين الضدين^(١).

فها أنت ترى ابن تيمية أمام أحد أمرين، فإما أن يقول: إنه تعالى فوق العرش، وينزل نزولاً حقيقياً، وهذا معناه أنه فوق العرش وليس فوق العرش، والجمع بين النقيضين ممتنع في بداهة العقول، وقد استخدم ابن تيمية نفسه قانون التناقض للرد على القائلين بأنه تعالى لا خارج العالم ولا داخله، فالعلم بهذا القانون - كما يقول - علم مطلق لا يشتبه منه موجود^(٢) ولا ينفع ابن تيمية هنا ادعاؤه أن ذلك لا يستلزم الجمع بين الضدين، فالامر أوضاع من أن يوضح.

وإما أن يقول النزول بصرف اللفظ عن ظاهره، وهو التأويل الذي لا يفتأر يهاجمه في قسوة وعنف، ويرغم ذلك فهذا هو ما نراه يميل إليه في قوله: "وَأَمَا النَّزُولُ الْذِي لَا يَكُونُ مِنْ جَنْسِ نَزُولِ أَجْسَامِ الْعَبَادِ"

(١) شرح حديث النزول: بجموع الفتاوى ٤١٥/٥، ٤٦٠. وكذلك العلو للذهبي: ص ١٩٣ - ١٩٢.

(٢) الحموية: ص ٢٧.

فهذا لا يمتنع أن يقع في وقت واحد لخلق كثير، ويكون قدره لبعض الناس أكثر، بل لا يمتنع أن يقرب إلى خلق من عباده دون بعض، فيقرب من هذا الذي دعاه دون هذا الذي لم يدعه^(١).

لكن ابن تيمية سرعان ما يغلب عليه منهجه الأصيل الذي لام ابن منهه على الالتزام به، فتراه يقدر الليل الكوني أثلاً، ويقرر أن النزول الإلهي لكل قوم هو بمقدار ثلث ليتهم، فيختلف مقداره بمقدار الليل شمالاً وجنوباً، وشرقاً وغرباً، مستعيناً في ذلك بمعرف عصره الجغرافية^(٢).

ففيما إذن كان ملام ابن منهه!

في مقابل هذا الاضطراب انظر معى إلى السلف كيف يقولون في القضية ذاتها ما يتلخص الصدر ويشرح النفس، فيقول أبو عثمان النسابوري مثلاً: "ويثبت أصحاب الحديث نزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بصفات المخلوقين، ولا تمثيل ولا تكليف، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، ويمررون الخبر الصحيح على ظاهره، ويكلون علمه إليه سبحانه". ويقول حرب بن إسماعيل: "لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى ونحوه كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين"^(٣).

وينقل الذهبي عن أهل السنة قاطبة قولهم: "إن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها، وإن استواه تعالى معلوم من كتابه، وكما يليق به، لا نتعقب ولا نتحذق، ولا نخوض في لوازمه ذلك إثباتاً ونفياً، بل نسكت ونقف ما وقف السلف"^(٤).

(١) شرح حديث النزول: مجموع الفتاوى ٤٧٨/٥.

(٢) المصدر السابق ١٣٢/٥، ٢٤٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٤/٣٩١.

(٤) الذهبي: العلو: ص ١٤٢.

فانظر ماذا ترى في قول السلف، إنه انكفار^(١) عن التفسير البشري
بما يلزم من خبط وخلط واضطراب رأينا طرفاً منه، وإسناد للعلم بالصفة
إلى الموصوف بها، وسکينة في الصدر، وبرد على القلب، وطمأنينة في العقل.

(١) وليس أدل على هذا الانكفار من عدم تحويزهم تبديل لفظ من ألفاظ المشابه
بلفظ آخر غير مشابه، سواء كان بالعربية أو بغيرها، وكذلك احترازهم عن
التصريف، ومنعهم الجمع بين متفرقها، أو التفريق بين مجتمعها [أساس التقديس
ص ١٨٧ وما يليها، وإلحاد العوام للغزالى ص ١٤ بهامش الإنسان الكامل] ومن
هذا المنطلق قال الغزالى: [إلحاد ص ٣٠ وما بعدها]: "ولقد بعد عن التوفيق من
صنف كتابا في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو منها بابا، فقال:
باب في إثبات الرأس، وباب في اليد، إلى غير ذلك، وهذه كلمات متفرقة صدرت
عن رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة، اعتمادا على قرائن مختلفة تفهم عند
السامعين معانى صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع
تلك المترافقات دفعه واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، فالكلمة
الواحدة قد يتطرق إليها الاحتمال، فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس
واحد صار متواجدا فيضعف الاحتمال. اهـ.

ومن الواضح أن الغزالى يشير بهذا إلى صنيع ابن خزيمة في كتاب التوحيد وإثبات
صفات الرب، وكلام ابن الجوزي يومئ إلى إنكاره هو أيضا لصنيع ابن خزيمة هذا
(دفع شبه التشبيه ص ٥٩).

(٤)

رفض ابن تيمية ثم نأتي إلى مناقشة النقطة الأخيرة في محاولة ابن تيمية، وهي رفضه للقول بأن مذهب السلف هو بعينه ذلك الرأي الدائع الذي أشرنا إليه قريباً، وهو أن طريقة السلف هي بعينها طريقة المؤولين، بناء على أن الكل قد صرف اللفظ عن الظاهر، إلا أن مذهب المؤولين، السلف لم يحددوا المعنى المراد، بينما حدد المؤولون.

إننا لنزعم بداءة أن الجميع - سلفاً ومبتدئين ومؤولين - متفقون في المقاصد والغايات، وإن اختلفت بينهم المناهج والسبل.

ولدينا في المقاصد والغايات مسألتان إذا حققتا وتبيّنت مراميهما انكشف وجه الحق في هذه القضية:

أولهما: مسألة ظاهر اللفظ، بمعنى ما يظهر من اللفظ من معنى بشري خالص ينطوي على مشابهة أو مماثلة بين الخالق والخلق، وبعبارة أكثر تحديداً: اليد مثلاً بمعنى الجارحة، أو الاستواء الحسي بكل لوازمه وملزوماته، فمن ذا الذي جرؤ من الفئات الثلاث على القول بأن هذا الظاهر هو المراد؟ لا السلف قالوا ذلك؛ لأنهم لم يفتحوا باب التفسير أصلاً، لا بالمعنى البشري دون تعقيب بقولهم: (بلا كيف) كما فعل حشوية المشبهة، ولا بالمعنى البشري بمعونة اللغة مع التعقيب بقولهم: (بلا كيف) كما فعل أهل الإثبات كابن تيمية ومدرسته، ولا بالمعنى البشري بمعونة التأويل العقلي كما فعل أهل التأويل.

ولا المؤولون قالوا ذلك؛ لأنهم صرفو اللفظ عن ظاهره الموهم إلى القدرة، أو النعمة، أو الاستيلاء، أو غيرها من معانٍ تليق بذاته تعالى.

ولا المبتدئون قالوا بذلك؛ لأنهم يقررون أن القول في الذات كالقول في الصفات، فكما أن ذاته تعالى لا تماثل سائر النوات فكذلك صفاتـه، حتى وإن نازع ابن تيمية في تسمية هذا المعنى المـوهم "ظاهراً"؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما يقال.

يقول ابن تيمية: "لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان المقصود به أن ظاهر تلك الآيات والأحاديث التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن إطلاق الظاهر على هذا المعنى فيه غلط؛ لأنه يتضمن جعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، حتى يجعلونه محتاجا إلى التأويل"^(١).

ويتابع ابن تيمية نفس المعنى في موضع آخر فيقول: "اللهم إلا إذا كان هذا المعنى صار يظهر لبعض الناس، فيكون إطلاق الظاهر صواباً بهذا الاعتبار، فإن الظهور والبطون من الأمور النسبية"^(٢).

فالظاهر بالدلول البشري الخالص إذن غير مراد عند الجميع على سواء، وهذا نستطيع أن نقرر اتفاق الجميع على "مقصد" التنزية. ثانيةهما: مسألة إثبات صفات وراء هذه الألفاظ:

من ذا الذي لم يقل من الفئات الثلاث إن وراء تلك الألفاظ معانٍ تليق بذاته تعالى^(٣)؟

لا السلف نفوا ذلك، وإن كانوا يقولون بأنها مما استأثر الله تعالى بعلمه. ولا المؤولون نفوا ذلك. لأنهم يرجعون تلك الألفاظ إلى صفات تليق به تعالى، كالقدرة وغيرها.

ولا المثبتون نفوا ذلك. لأنهم يقولون - مثلاً - بالاستواء صفة تعني الفوقة والعلو، وإن كانت "بلا كيف".

(١) التدميرية: ص ٢٣.

(٢) الحموية: ص ١٥٩.

(٣) قارن في هذا الصدد ما سبق أن نقلناه في هامش سابق عن ابن الجوزي من إنكاره أن تكون تلك المعانٍ: صفات. [دفع شبه التشبيه ص ٢٩] وقارن أيضاً شرح المواقف ١١١/٨ بشأن موقف الأشعري والباقلي، وكذلك الشيخ العزامي: فرقان القرآن، ص ١٠٨، وما بعدها.

ففي الصفات مرفوض عند الجميع على سواء، وهذا نستطيع أن نقر اتفاق الجميع على "مقصد" الإثبات.

فبعد المقاصد اتفق الجميع، ولكن عند المذاهب اختلفوا، ولا يزالون مختلفين.
أما السلف فقد انكروا عن التفسير، فلم يتأنلوا، باللغة، أو بالعقل،
بل أسندوا ما ورد إلى الله تعالى علماً واتصافاً.

أما المثبتون فقد أعملوا - كما قلنا مراراً - منهج اللغة في تفسير هذه
الظواهر، ثم عقبوا بالبلκفة.

وأما المؤولون فقد أعملوا - كما قلنا أيضاً - منهج العقل التأويلي
في تفسير هذه الظواهر، وإرجاعها إلى ما يليق بذاته المقدسة من صفات.

ولله در ابن قدامة حين انتقد المنهج العقلي والمنهج اللغوي جميعاً فقال:
"أما العقل: فإنا يعرف صفة ما رأه أو رأى نظيره، والله تعالى لا تدركه
الأ بصار، ولا نظير له ولا شيء، لا تعلم صفاتـه ولا أسمـاؤه إلا بالـتـوقـيفـ، والتـوقـيفـ
إنـا وـرـدـ بـأـسـمـاءـ الصـفـاتـ دـوـنـ كـيـفـيـتـهـ أـوـ تـفـسـيـرـهـ، فـيـجـبـ الـاقـصـارـ عـلـىـ ماـ وـرـدـ
بـهـ السـمـعـ مـنـهـمـ لـعـدـمـ إـمـكـانـ الـعـلـمـ بـمـاـ سـوـاـهـ".

أما اللغة: فإن اللفظ إذا احتمل معاني عدة فحمله على واحد منها
تخـرـصـ وـقـوـلـ عـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ بـغـيـرـ عـلـمـ؛ لأنـ تـعـيـنـ أحـدـ الـخـتـمـلـاتـ -ـ إـذـاـ لمـ
يـكـنـ هـنـاكـ توـقـيفـ -ـ يـحـتـاجـ إـلـىـ حـصـرـ الـخـتـمـلـاتـ كـلـهـ، وـلـاـ يـحـصـلـ ذـلـكـ إـلـاـ
بـعـرـفـةـ جـمـيـعـ ماـ يـسـتـعـمـلـ فـيـ اللـفـظـ حـقـيقـةـ أـوـ مـجـازـ، ثـمـ يـبـطـلـ جـمـيـعـهـ إـلـاـ
وـاحـدـاـ، وـهـذـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الإـحـاطـةـ بـالـلـغـاتـ كـلـهـ، وـمـعـرـفـةـ لـسـانـ الـعـربـ
جـمـيـعـهـ، وـلـاـ سـبـيلـ إـلـيـهـ، فـكـيـفـ بـمـنـ لـاـ عـلـمـ لـهـ هـذـاـ، وـلـعـلـهـ لـاـ يـعـرـفـ سـوـىـ
مـحـمـلـيـنـ أـوـ ثـلـاثـةـ بـطـرـيقـ التـقـلـيدـ، ثـمـ مـعـرـفـةـ نـفـيـ الـخـتـمـلـاتـ مـتـوـقـفـ عـلـىـ
وـرـودـ التـوـقـيفـ بـهـ، فـإـنـ صـفـاتـ اللهـ تـعـالـىـ لـاـ تـشـبـهـ وـلـاـ تـنـفـيـ إـلـاـ بـالـتـوـقـيفـ،

فإذا تعذر هذا بطل تعيين محمل منها على وجه الصحة، ووجب الإيمان بها بالمعنى الذي أراده المتكلم بها^(١).

إذن فلقد نأى ابن رشد كثيراً عن جادة الحق حين قرر أن أهل الشريعة - من أول الأمر - يثبتون كونه تعالى في جهة حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة.

وكان ابن رشد أكثر نأياً عن الحق حين قرر أن ظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، وأن هذه الظواهر إذا سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولاً، وإن قيل: إنها من المشاهدات، عاد الشرع كله مشاهداً^(٢).

ومن هذا المنطق خلص ابن رشد إلى مسألة الجهة فقررها على نحو قريب مما سيقرره ابن تيمية فيما بعد، فالجهة عنده غير المكان؛ لأن الجهة إما السطوح المحيطة بالجسم نفسه، وإما سطوح جسم آخر محاط بالجسم الأول، فاما السطوح المحيطة بالجسم نفسه فليست مكاناً للجسم نفسه أصلاً، لكن سطوح الجسم المحاط بذلك الجسم الأول تعتبر مكاناً له.

وبناء على هذا فإن سطوح الفلك الخارجي للعالم - تلك التي لا تحيط بها سطوح أخرى - ليست مكاناً لشيء بالمرة، أي أن "سطح آخر أحسام العالم ليست مكاناً أصلاً، فإذا وجد موجود خارج تلك السطوح فلا يمكن أن يكون جسماً، ولا يمكن أن يكون في مكان"^(٣).
وخلاصة ما انتهى إليه ابن رشد أن الجهة التي يدعى إثباتها للباري تعالى ليست أمر وجودياً، حتى يظن أنها أمر مخلوق محاط بالحائل، بل هي

(١) ذم التأويل: ص ٤٠ - ٤١.

(٢) مناهج الأدلة: ص ١٧٦.

(٣) المصدر السابق: ص ١٧٧ - ١٧٨.

أمر عدmi، وهو رأي لا يكاد يختلف عن رأى ابن تيمية الذي سيقول في نفس المعنى: "معلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، فيقال من نفي الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلا في المخلوق، أم تريd بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مبادر للمخلوقات، وكذلك يقال من قال: (الله في جهة): أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريd به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل"^(١).

وابن رشد وابن تيمية متفقان في أمر آخر، وهو أن إثبات العلو للباري تعالى واجب بالعقل الصريح، وبالفطرة الإنسانية الصحيحة، بالإضافة إلى نصوص الشرع الدالة عليه^(٢).

وابن رشد وابن تيمية متفقان قبل ذلك كله فيما هو أَجَلُ خطراً، وأعني به المنهج المتمثل في محاولة كشف الغطاء عن المشاهدات التي ورد بها الشرع بـأعمال اللغة البشرية، ثم التعقيب على ذلك بالقول الذائع (بـلـ كـيف)، واللوازم التي ذكرناها بـتصـددـ مـوقـفـ ابنـ تـيمـيـةـ تـلزمـ ابنـ رـشـدـ هوـ الآخرـ، معـ اختـلافـ فـيـ التـفـاصـيلـ، نـمسـكـ عـنـ تـنـاوـلـهاـ خـشـيـةـ الـاستـطرـادـ وـالـاطـالةـ.

(١) التدميرية: صـ ٢٨، ومجـمـوعـ الفتـاوـيـ ٢٦٢/٥، ٣٩/٦.

(٢) مناهج الأدلة: صـ ١٧٨، والمجموع ١٥٢/٥.

(٥)

محاولة المؤولين جر
مذهب السلف
إلى مذهبهم.

وإذا كان المثبتون قد حاولوا - كما رأينا - تفسير مذهب السلف على النحو الذي يلتقي مع ما يعتقدون، فإن فريق المؤولين قد حاول المحاولة ذاتها.

فهذا إمام الحرمين يقول: "إن بعض من يعزى إلى علم التوحيد، ويتعلّى بزعمه عن رذيلة التقليد قد صار إلى أن القديم مستو على عرشه، وربما من تأويل الاستواء وحمله على بعض المخالمل المشهورة".

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول لهم : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات أم تأبون ذلك؟ فإن صرحاوا بثبات الجهة قاطعناهم وألحقناهم بثبيت الجهة من المشبهة، وإن لم يثبتوها ولم ينفواها كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك؛ إذ إثبات الجهة ونفيها أمران تحتوي عليهما قسمة بدائية، ولا رتبة بين الإثبات والنفي، والمتشكك عندنا في نفي الجهة وإثباتها بثبات المصمم على إثبات الجهة، فإن كل معتقد يجب العلم به، فالتشكك فيه بثبات الجهل به.

وإن صرحا هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب، وقالوا بأعظم ركفي التأويل، فإن الذي يحذره منكره منكر التأويل إزالة الظواهر، والذي نفي الجهة قد أزال ظاهر الاستواء، ولكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعریته عن ظاهره محلا، والمتاولون عينوا له محلا، وإذا آلت الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام^(١).

ويقول في موضع آخر: "ومعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة، فإننا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكنا بالذات، وتختصا بعض الجهات فلا بد أن

(١) الشامل: ص ٥١٢، وما ينبغي الإشارة إليه أن لإمام الحرمين في النظمية - ص ٣٢، وما بعدها - موقفا مختلفا هو بعينه موقف السلف كما قررناه: إضراب عن التأويل، وانكفار عنه.

يرجع إلى معنى القهر، أو معنى علو العظمة، وإما إلى فعل من أفعاله عز وجل، ولا
مزيد على هذه الأقسام^(١).

ويقول إمام الحرمين في موضع آخر: "إنه إذا أزيل الظاهر قطعاً فلابد
بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول، مستقر في موجب الشرع،
والاعراض من التأويل حذراً من مواقعة محدود في الاعتقاد يجر إلى اللبس
و والإيهام، واستزلال العوام، وتطرق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريف
بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون"^(٢).

إذن فإن إمام الحرمين لا يرضي السكوت عن تحديد المعنى - بعد إزالة
الظاهر المورّم - ويرى أن ذلك وقوف حيث لا ينبغي الوقوف؛ إذ "لابد" لمن
يزيل الظاهر أن يتأنّل، لا مهرب من ذلك ولا مفر، بل ينسب الفخر الرازى^(٣)
هذا القول بوجوب التأويل إلى "جمهور المتكلمين".

ألا ترى في هذا ما رأينا من كونه محاولة لجر مذهب السلف إلى
"التأويل" تقترب من محاولة ابن تيمية جر مذهب السلف إلى الإثبات؟ وكل
يتغى وصلاً بليلي!

ثم ألا ترى في "الوقفة" عن تحديد المعنى ما نراه من أنه الإدراك في
عين العجز عن الإدراك، وأنه الخطوة نعم الخطوة؟

ألا ترى فيه عين ما غير عنه الإمام الشافعى: "نؤمن بما جاء من الله
تعالى، وبما جاء من رسوله على مراد رسوله"^(٤)؟

(١) الشامل: ص ٥٥١.

(٢) الإرشاد: ص ٤٢.

(٣) أساس التقديس: ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٤) ذم التأويل: ص ٤١.

مهما يكن من أمر فإن إمام الحرمين - متحدثاً بلسان المولين - يحاول أن يخرج السلف من "الوقفة" إلى التحديد العقلي، تماماً مثلما حاول ابن تيمية متحدثاً بلسان المثبتين أن يخرج السلف مما دعاه "بجهيلاً" إلى التحديد اللغوي، ولو أنك قارنت بين حجج الفخر الرازي وحجج ابن تيمية على هذه المحاولة لأصابتك الدهشة مما انتهت إليه من أن بين المولين والمثبتين من الوسائل في النهج ما لا يوجد بينهما جميماً وبين السلف.

فالفخر الرازي - في أساس التقديس^(١) - يستدل على أنه لا يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ آلَقْرَاءِ أَنَّ أَمْرًا عَلَىٰ قُلُوبِ أَقْفَالَهَا﴾ [سورة محمد: ٢٤] وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ آلَّا مِنْ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ يُلْسَانَ عَرَفَتُ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعرا: ١٩٢ : ١٩٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَئِكَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعِلْمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْطِعُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [سورة النساء: ٨٣] وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلَيُنَذَّرُوا بِهِ﴾ [سورة إبراهيم: ٥٢].

وابن تيمية يستدل على نفس القضية بنفس الآيات تقريباً^(٢).

والفخر يستدل - في نفس الموضع - على لسان المثبتين على القضية عينها ببراهين عقلية، منها: أنه لو ورد في القرآن الكريم شيء لا سبيل إلى العلم به لكان ذلك المخاطبة بمحري مخاطبة العربي بالزنجية مثلاً، وهو غير جائز^(٣).

(١) أساس التقديس: ص ١٧٣ - ١٧٥.

(٢) التدميرية: ص ٣٦ والحموية: ص ١١٠.

(٣) أساس التقديس: ص ١٧٦.

ابن تيمية يستدل بنفس الحجة تقريراً على نفس القضية قائلاً: "إنه لو لم يكن لفظ الاستواء مثلاً معلوم المعنى لكان في منزلة حروف المعجم"^(١). والفارخر يستدل على نفس القضية بأن المقصود من الكلام الإفهام، ولو لم يكن مفهوماً لكان عبشاً، وبأن التحدي وقع بالقرآن كله، وما لم يكن معلوماً لم يجز التحدي به^(٢).

وابن تيمية يستدل بنفس الحجة في مواضع كثيرة مبثوثة في كتبه.

على أن وشائج القربي بين المنهجين - منهج المؤولين ومنهج المثبتين - لا تقف عند هذا الحد، بل تتعدها إلى ما هو أكثر خطراً، فلقد بحث ابن تيمية في عدة مواضع من كتبه نقطة جدّ هامة في قضية الصفات الخيرية، تتعلق بتحديد المدى الذي يمكن أن ينتهي إليه الإثبات، فمثلاً لماذا لا ثبت لله تعالى أكلاً، وشرباً، وحزناً، وبكاءً، إلى غير ذلك مما لم يثبته الشرع، مع التعقيب على ذلك بقولنا: (بلا كيف) فنقول: إن أكله - جل وتعالى وتقديس - لا كأكلنا، وشربه - عز وتنره - لا كشربنا، وأمثال ذلك مما لم يثبته الشرع، قياساً على أن الشرع - في فهم ابن تيمية - قد أثبت له نزولاً لا كنزاً ولا فرحاً وضحكاً، لا كفرحنا ولا كضحكنا، وبعبارة ابن تيمية: "ما الفرق بين هذا وبين ما أثبتته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافياً في الإثبات"^٣

من حقك أن تتوقع - كما توقعت - أن يعول ابن تيمية على السمع في الإثبات والنفي، فيقول: إننا ثبت له - جل وتعالى - ما أثبتته السمع، ونفي ما نفاه، ونسكت عما سكت عنه.

(١) الحموية ص ١١٢ وأيضاً ٦/١، وما بعدها: موافقة.

(٢) أساس التقديس: ص ١٧٦.

لكن المنهج اللغوي في تحديد المعنى قد ساق ابن تيمية إلى مساق آخر، فشرع - ويا للدهشة - في انتقاد الاعتماد على السمع في هذه المسألة من جهتين، فالسمع دليل عما يخبر عنه، ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول في نفسه، فما المانع من أن لا يخبر السمع بهذه الأمور: "الأكل، والشرب، والحزن، والبكاء، وأمثالها" وتكون هي ثابتة في نفسها؟ هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، فإن هذه الأمور التي لم يخبر السمع عنها بمائلة لما أخبر عنه: "كالفرح، والغضب، والنزول" وما دامتا متماثلتين فلا يجوز إثبات بعضها ونفي البعض الآخر، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

هكذا أبطل ابن تيمية التعويل على السمع في هذه المسألة، فإذا لم يحأ! إنه - ويا للدهشة أيضا - قد جرأ إلى العقل، فقال: "إن كل ما ينافي صفات الكمال الثابتة له تعالى يجب نفيه" وبهذا المعيار الذي التزم به خلص إلى أن: "ما يعتقد الناس نقصا فواجب تزويجه عنه تعالى، والاحتياج إلى الأكل والشرب يعد نقصا، بينما الأكميل هو الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب"^(١).

وما دامت القضية قد دخلت حيز الكمال والنقص في معيار العقل، فلنا أن نرد على ابن تيمية بمضاعته ذاتها فنقول: بل عدم الأكل والشرب هو النقص؛ لأنـه صفة الجمادات، وإذاـن فمن يأكل ويشرب - بمعاييرنا البشري - أكمل من لا يأكل ولا يشرب، وإبراهيم عليه السلام لما رأى أيدي الملائكة لا تصل إلى الطعام نكرـهم وأوجـسـ منهمـ خـيفةـ، بل إنـ حـسنـ الصـورـةـ وـمـلاـحةـ الـوـجـهـ هـيـ - بـمـعيـارـنـاـ البـشـرـيـ - كـمـالـاتـ، وأـضـدـادـهـ نـقـائـصـ^(٢).

(١) التدميرية: ص ٥٤ - ٥٨، وكذلك بمجموع الفتاوى ٨٥/٦.

(٢) قارن في ذلك: المحصل للرازي: ص ١٧٢، وكذا التلخيص للطوسـي نفسـ الصـحـيفـةـ.

وليس لابن تيمية آنئذ أن يستدل على نفيها بالسمع، فهو قد أوصى
باب التعويل عليه في هذا المقام.

هذه هي نهاية الاعتماد على المنهج اللغوي البشري عند المثبتين،
وستأخذ الدهشة بمحاجعك حين ترى أن شيئاً كهذا كان نهاية الاعتماد على
المنهج العقلي عند المؤولين.

فالغزالى - في الاقتصاد^(١) - يعتمد على المعيار العقلي في الكمال
والنقص، ويخلص إلى أن اللذة والألم نقص، ومن ثم فإن العقل يقضي
بتنزيه الباري عنهما، وما لزم ابن تيمية يلزمه في الجملة.

والآمدي^(٢) يعتمد على نفس المعيار العقلي في الكمال والنقص في
مسألة إثبات الشم والذوق واللمس له تعالى قائلاً: "إن هذه إدراكات تماثل
السمع والبصر، فيجب إثباتها". ثم يورد رأين عند "أهل الحق" فهناك من
فرق بين كمال وكمال، ففرق بين السمع والبصر من جهة، وبين الذوق
والشم واللمس من جهة ثانية؛ بناء على أنهما رأوا في هذه الأخيرة ضرورة من

(١) الاقتصاد: ص ٢٣٧ - ٢٣٩.

(٢) غاية المرام: ص ٥٥، والتشابه كبير بين قاعدة الكمال والنقص عند الآمدي
والغزالى، وبين ما أسماه ابن تيمية (قياس الأولى) (قارن موافقة ١٤/١ - ١٥ بهامش
منهاج السنة)، وكذلك الحال بين قياس الأولى عند ابن تيمية، وبين قاعدة الإمكان
الأشرف والإمكان الأحسن عند شهاب الدين السهروردي، تلك التي كانت
وسيلته إلى إثبات نظرية العقول العربية، بكل ما تحمله من أصداء ميثلولوجية
وغنوصية بادية، نقول هذا برغم تنديد ابن تيمية بالسهروردي ونظريته تلك في
مواقف لا تكاد تحصر من كتبه (على سبيل المثال: الرد على المنطقين ص ١٢) ثم
قارن في قاعدة الإمكان الأشرف عند السهروردي ومدرسته (حكمة الإشراق ص ٣٤٦،
وص ٣٦٧ وما بعدهما - القسم الثاني - المقالة الثانية) وكذلك التلويمحات ط. كوربان ص
٦٨، وأيضاً: الأسفار الأربع للشيرازي ص ١٢١ مجلد أول.

اللامسات والاتصالات يتزره الباري عنها، وهناك من سُؤى بين جميع هذه الكلمات، ورأيهم "أغوص وأعمق".

وما لزم ابن تيمية يلزم الأمدي في الجملة أيضا.

بل إن إمام الحرمين - وقد اعتمد لا على قاعدة الكمال والنقص بل على قياس الغائب على الشاهد - أقول: إن إمام الحرمين بعد أن أثبت له تعالى إدراك المشعومات والمنوقات والملموسات علل لعدم تسميته تعالى: ذائقا، شاما، لامسا، لا بأن الشرع لم يرد بذلك، بل بأنها منبئة عن ضروب من اللامسات والاتصالات يتزره الباري عنها^(١).

وإذن فلنا أن نقول: إن السمع والبصر كذلك منشان عن هذه الاتصالات واللامسات، وما دامت المسألة منوطبة بالعقل وحده فيمكن أن تفهم ما فعله الذين طردوا القياس العقلاني حتى نهاياته القصوى فأولوا السمع والبصر بالعلم وعدم الآفة^(٢).

شم إذا كان الجويحي والغزالى والأمدي قد أثروا الشم والذوق واللمس عقلا، مع تزييهما له تعالى عن تلك الضروب من اللامسات والاتصالات، فلماذا لم يثبتوا له تعالى الضحك والفرح والنشوز، وهي ما وردت به النصوص، مع تزييهما له تعالى بقوتهم: (بلا كيف) وبذلك يقفون مع المثبتين في خندق واحد؟

وفيما هذه الضجة كلها ما دامت المسألة منوطبة بالعقل وحده؟

(١) الإرشاد: ص ٧٧، ولعل الفخر الرازي كان أكثر سلفية من ابن تيمية حين قال بالتوقف في إثبات صفة الإدراك (المحصل ص ١٨٧) وتبعه في ذلك متأخرو الأشاعرة كالدسولي، والبيجوري، والأمين، والدردير.

(٢) انظر موقف الإمام الأشعري نفسه من إرجاع صفاتي السمع والبصر إلى العلم في كتابنا: هوامش على النظمية: ص ٣٩٥ وما بعدها.

أليس الأسلم والأعلم والأحكم إذن هو موقف السلف، أولئك الذين
لم يتقدموا بين يدي الله تعالى بقول، فأثبتوا ما أثبتت، ونفوا ما نفي، وسكتوا
عما سكت عنه، دون أن يخوضوا لا في مزالت الإثبات ولا في مزالت النفي،
كما خاض الخائضون؟

أقول بملء الفم: ألف نعم.

من هذا المنطلق يمكن لنا أن نضع موقف المؤولين بحملته في موضوعه من منظومة الفكر الإسلامي، فهو ليس موقفاً بادئاً يفرض معطياته على الظروف، كما هو الشأن في موقف السلف، وإنما هو موقف فرضته الظروف، فهو أدنى إلى أن يكون رد فعل أكثر من أن يكون حكاية عن نفس الأمر.

إننا لنفهم موقف المؤولين كما فهمه ابن الجوزي حين قال: "إن نفيت التشبيه في الظاهر والباطن فمرحبا بك، وإن لم يمكنك أن تخلص من شرك التشبيه إلى خالص التوحيد وخالص التنزيه إلا بالتأويل، فالتأويل خير من التشبيه"^(١). وكذلك حين قال: "التشبيه داء، والتأويل دواه، فإذا لم يوجد الداء فلا حاجة إلى استعمال الدواء".

وعلى ذلك فلا محل للاعتراض^(٢) بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يستغلوا بالتأويل، فمثلاً من يعتري بذلك - كما يتبع ابن الجوزي أيضاً - مثال رجل يقول: إن الصحابة كانوا إذا أرادوا أن يقصدوا مكة لا يدخلون الكوفة، فهم لم يدخلوها لأن مقصدتهم مكة، والكوفة ليست على طريقهم، لأن دخول الكوفة في حد ذاته بدعة، فكذلك هنا، فإنهم إن تركوا التأويل بما تركوه؛ لكونه محظوراً، بل لأن هذه الشبه والبدع لم تكن في ذلك الوقت تفتقر إلى التأويل.

(١) مجالس ابن الجوزي: ص ١١.

(٢) من أورد هذا الاعتراض: القاضي أبو علي في كتاب "إبطال التأويل" (الحموية: ص ٤٦، وابن قدامة: ذم التأويل ص ٣٣ وما بعدها).

فمثل من لا يحتاج إلى التأويل ومن يحتاجه - كما يضيف ابن الجوزي - كمثل رجلين أحدهما صحيح والآخر مريض، فإذا ترك المريض التداوي يقال له: أنت غالط، هذا - أي الآخر - صحيح، والصحيح لا يفتقر إلى الدواء^(١).

إذاء هذا المعنى الذي قرره ابن الجوزي، وأعني به اعتبار التأويل دواء لداء، وليس تعريفا بالحقيقة أو اقترابا من عمق الحقيقة فإننا نحتزئ من قضایا المؤولين بقضية واحدة نرى فيها حقا دواء ناجعا لداء التشبيه الذي لا يغسله ماء البحر كله كما يقول ابن الجوزي بحق، وأعني بهذه القضية نفي الجهة عنه تعالى.

لقد صار بعض غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى مماس للصفحة العليا من العرش، وصار البعض منهم إلى أنه مبائن للعرش، وتتوقع البعض منهم، فقالوا بإحاطة بعض جواهر العالم به - جل شأنه - إلى غير ذلك من أقوالهم التي تتعج بها كتب المقالات والفرق، وحق ما قاله إمام الحرمين بشأنهم: "وهؤلاء تقل أقدارهم وتتضاعل أحظائهم عن أن يفردوا ببسط القول فيهم"^(٢).

لكن فريق المثبتين - وعلى رأسهم ابن تيمية ومدرسته، وكذلك ابن رشد أيضا - قد فصلوا القول في أمر الجهة، كما أمعنا إلى ذلك فيما سلف، فهم ينفون أن يكون جل وتعالي في جهة إذا أريد بالجهة شيء موجود مخلوق؛ لأن الله تعالى ليس داخلا في المخلوقات، ولا المخلوقات محيطة به،

(١) مجالس ابن الجوزي: ص ١١ - ١٢، ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن الهمام حين قال: (فإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء، فهو ممكن أن يراد، لكن لا يجزم بيارادته) ص ١٧ - ١٨ المسيرة، وقارن أيضا البياضي: إشارات المرام ص ١٨٩.

(٢) الشامل: ص ٥١٣.

وهم يثبتون له تعالى الجهة إذا أريد لها أنه تعالى فوق العالم، مباین للمخلوقات، منفصل عنها^(١).

إذن فالفوقية والعلو صفات ثابتة له تعالى عند المثبتين، حتى لقد قيل لابن الزاغوني - أحد رجالات الخانبة المثبتين - هل تحددت له تعالى صفة لم تكن بعد خلق العرش؟ فقال: لا، إنما خلق العالم بصفة التحت، فصار العالم بالإضافة إليه أسفل، فإذا ثبتت لإحدى الذاتين صفة التحت ثبت للأخرى استحقاق صفة الفوق^(٢).

بل إن هؤلاء المثبتين ليقولون: إن العلو صفة ثابتة له تعالى، لا بالنقل وحده، بل بالعقل أيضاً، ومفاد حجتهم العقلية أن الله تعالى قد كان ولا شيء، ثم خلق العالم، فلا يخلو إما أن يكون قد خلقه في نفسه، ثم انفصل عنه، فهذا محال، وإما أن يكون قد خلقه خارجاً عنه، ثم دخل فيه، وهذا أيضاً محال، وإما أن يكون قد خلقه خارجاً عن نفسه الكريمة ولم يحل فيه، فهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره^(٣).

وظل ابن تيمية مصرأ على هذا الاعتقاد حتى اعتقاله في قلعة الجبل، فحين طلب منه أن يقول بنفي الجهة أجاب قائلاً: "إن أراد قائل هذا القول أنه ليس فوق العالم رب، ولا فوق العرش إله، وما فوق العالم إلا العدم

(١) التدمرية: ص ٢٨ - ٢٩، والتسعينية: ص ٢٨ - ٢٩، وبمجموع الفتاوى ٢٩٢/٥، ومناهج الأدلة: ص ١٧٧.

(٢) دفع شبه التشبيه: ص ٤٠، ولقد رد عليه ابن الجوزي مقرراً أنه "كلام جهل من قائله وتشبيه محض".

(٣) منهاج السنة ٢٤٩/١، وبمجموع ١٥٢/٥، ٢٨٤، وقد نسبها ابن تيمية إلى الإمام أحمد، وذكرها الإمام واستقصى الجواب عنها (غاية المرام ص ١٩٨ وما بعدها)، وكذلك الرازى في أساس التقديس ص ٦١ وما بعدها.

المحض، فهذا مخالف لاجماع الأمة، وإن أراد به أن الله تعالى لا تحيط به مخلوقاته، ولا يكون في جوف الموجودات فهذا ما صرحت به في كلامي^(١).

إذن فالجحّة قد تبلورت صراحة عند المثبتين إلى العلو والفوقية. ونتج عن هذا القول بالعلو والفوقية عند المثبتين أمر آخر، وهو صحة الإشارة إليه تعالى بالإشارة الحسية^(٢)، فهذا لازم لذاك.

(١) بجموع الفتاوى: ٢٦٤/٥، وما بعدها.

(٢) وقد يقال هنا: وما شأن حديث الجارية التي سألها النبي ﷺ أين الله، فأشارت إلى السماء، فقال أعتقد أنها فهي مؤمنة؟

نقول: إنه قد وقع في بعض روایات الحديث أن حديثه مع الجارية لم يكن إلا بالإشارة، ثم سبّك الرواوى ما فهمه من الإشارة في لفظ اختاره، ففي رواية عطاء بن يسار: "فمد النبي ﷺ يديه إليها مستفهمًا من في السماء؟"، وهذا كما يقول الكوثري - من الدليل على أن (أين الله) لم يكن لفظ النبي ﷺ، ثم يعقب الكوثري على ذلك قائلاً: (وقد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب). كما أن البيهقي نفسه قد أشار إلى هذا الاضطراب إشارة واضحة (قارن الأسماء والصفات للبيهقي وهوامشها للكوثري ص ٤٢١ وما يليها، كذلك أيضاً تكملاً للرد على الترمذية ص ٩٤).

ثم قارن - في مقابل ذلك - (العلو) للذهبي، وتعليقات الألباني على هذا الحديث ص ٨١ وما بعدها، وفيها انتقادات لاذعة لرأي الكوثري السابق الذكر.

ثم قارن أيضاً ما ذكره ابن خزيمة (التوحيد ص ٨٠ - ٨١ - ٨٢) لترى أثر هذا الاضطراب الذي أشار إليه الكوثري، مما اضطر ابن خزيمة إلى الاعتذار عن هذا الاضطراب بأن الحديث حديثان لا حديث واحد.

أما أبو بكر بن فورك فتجد أنه (في مشكل الحديث ص ٥٨ وما بعدها) يحمل سؤال النبي ﷺ لها على أنه "استعلام لمنزلته تعالى وقدره عندها وفي قلبها، وليس استعلاماً عن المكان بما يقتضيه من التحديد والتتمكن والتكييف، وهذا الفخر الرازى حذرو ابن فورك تقريباً (أساس التقديس ص ١٦٦).

-

وقد ظل ابن تيمية أيضاً مصراً على هذا الاعتقاد حتى اعتقاله، فحين طلب منه أن يتبرأ من القول بصحبة إشارة الأصابع إليه تعالى إشارة حسية أجاب قائلاً: "إن أراد القائل من قوله إنه لا يشار إليه أنه تعالى ليس محصوراً في المخلوقات فهذا حقه، وإن أراد أن من دعا الله تعالى لا يرفع إليه يديه فهذا خلاف ما تواترات به السنن، وإذا سمي المسمى بذلك إشارة حسية، وقال: إنه لا يجوز، لم يقبل ذلك منه"^(١).

ولو ضمننا إلى هذا التقرير ما قرره ابن تيمية أيضاً في الرسالة العرشية لوجدنا عجباً من الأمر، فلقد قرر ابن تيمية في هذه الرسالة أن الجهات – وإن كانت اعتبارية للحيوان – لكنها غير اعتبارية في عالم الأفلاك، فجهة العلو والسفل بالنسبة للأفلاك لا تغير، المحيط هو العلو، والمركز هو السفل، والأفلاك دائرة عقلاً وسمعاً، كما يقول، والعرش مقبب كما ورد في بعض الروايات، فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلىها لا أسفلها، وهو فوقها

- ووافق إمام الحرمين ابن فورك على هذا الاتجاه، ولكنه أضاف إلى المسألة بعده آخر (الشامل ص ٥٦٨) فقد سأله النبي ﷺ أم جميل: كم تعبدين من إله، فقالت حسنة [كم سأله ﷺ أبا حصين كم تعبد اليوم من إله، قال سبعة.. الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٤]، ويتابع الجوهري قائلاً: فكما لا يجوز حمل سؤاله الكتاب بكم على أنه إقرار للتعدد، فكذا لا يجوز حمل سؤاله للجارية بأين على أنه إقرار بالمكان أو الجهة.

أما قوله الكتاب لاجابة الجارية، فلأنما كانت عجماء لا تفصح [كما تقول بعض روایات ابن خزيمة للحديث]، وليس في الروایات الصحيحة ما يفيد أنها كانت خرصاء (البياضي ص ١٩٨ إشارات المرام).

ثم قارن ذلك كله بما ورد في شرح مسلم للنووي من أنه الكتاب أراد امتحان الجارية هل تقر بأن الخالق المتعالي هو الله الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء (البياضي ص ١٩٩).

(١) مجموع الفتاوى ٥/٢٦٤: ٢٦٦، وأيضاً منهاج السنة ١/٢٤٩ - ٢٥٠.

مطلقاً فلا يتوجه الإنسان إلى العرش، ولا إلى ما فوقه إلا من العلو، ولا من جهاته الباقية أصلاً^(١).

ولا يحتاج الأمر هنا إلى أن نكرر أن المنهج اللغوي الذي اتبّعه ابن تيمية قد أوقعه في مزاج يصعب التخلص منها.
ولكن ما موقف المؤولين من القضية؟

أقول: إنهم لم يرتضوا هذا التقرير جملة وتفصيلاً:

١- فالقول بأن الجهة أمر عددي أمر غير مقبول عن الرazi؛ لأن الجهات تختلف بحقائقها، وتباين بالإشارات إليها، فالقول بأنه تعالى في جهة الفوق معناه امتناع حصول ذاته في سائر الجهات، فلولا أن جهة الفوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما اختصت بهذا الحكم^(٢).

٢- ثم إن الجهات حادثة بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشي على رجلين، كما يقول ابن الهمام، ثم هي اعتبارية، فإن النملة - كما يضيف ابن الهمام - إذا مشت على سقف كان السقف بالنسبة إليها جهة الأرض، ثم إنه - جل وتعالى - قد كان في الأزل، ولم يكن شيء من الموجودات غيره، إذن فقد كان لا في جهة^(٣).

(١) العرشية: بجموع الفتاوى ٥٤٥/٦.

(٢) أساس التقديس: ص ٣٠، ٤٧ - ٤٨، وقارن هذا بما نقله الأمدي عن قبول "بعض الأصحاب" لكون الجهة أمراً عددياً [فإن كانت الجهة معدومة فلا جهة؛ إذ لا فرق بين قولنا إنه في جهة معدومة، وبين قولنا: إنه لا في جهة، إلا في مجرد اللفظ ولا نظر إليه] [ص ١٩٣ غاية المرام]، بل إن الأمدي نفسه قد وافق هؤلاء الأصحاب في جواز كون الجهة عدمية، فتراه يقول في نفس المصدر [ص ١٩٦]: فإن لم يكن متخيلاً بالجهة ولا هو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات، ولا هو واقع في مسامته المغایرات والنهايات فلا معنى لكونه فيها إلا من جهة اللفظ ولا حاصل له".

(٣) المسالمة: ص ١٦ - ١٧.

فهو سبحانه الأول والآخر، وهذا يقتضي أن تكون ذاته تعالى متقدمة في الوجود على كل ما سواه، وأن يكون متأخراً في الوجود عن كل ما سواه، وذلك يقتضي أنه كان موجوداً قبل الخير والجهة – على أي معنى فسّرتا – وهو موجود بعد فناء الخير والجهة، على أي معنى فسّرتا^(١).

ولعل هذا هو ما أشار إليه الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه حين قال: "ولو كان جل وتعالى في مكان محتاجاً إلى الجلوس والاستقرار فقبل خلق العرش أين كان؟" ولذلك فقد عقب البياضي على قول أبي حنيفة بقوله: "وكيف كان سبحانه في "أين" ولا جهة في الأزل، والجهات خواص الأجسام المحدثة؟"^(٢).

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه أيضاً في نفس المعنى: "كان الله تعالى ولا مكان، كان قبل أن يخلق الخلق، كان ولم يكن أين، ولا خلق، ولا شيء، وهو خالق كل شيء"^(٣).

(١) أساس التقديس: ص ٣١.

(٢) البياضي: إشارات المرام: ص ١٩٦

أما حديث أبي رزين: [أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق، فقال عليه السلام: كان في عماء فوقه هواء وتحته هواء] فقد قال فيه ابن تيمية: [هذا الحديث مختلف فيه] وقد جاء من غير هذا الوجه بالفاظ تستشعن أيضاً، والنكلة له أعراب، ووكيع أحد رواته لا يعرف، وأما قوله: [فوقه هواء وتحته هواء] فإن قوماً قد زادوا فيه: "ما" فقالوا: ما تحته هواء ولا تحته هواء، استيحاشاً من أن يكون فوقه هواء وتحته هواء، وهو بينهما، والوحشة لا تزول بزيادة "ما"؛ لأن "فوق" و"تحت" باقيان. انظر "مختلف الحديث" ص ٢٢٢. وقال البيهقي عن الحديث نفسه: "هذا الحديث تفرد به يعلى بن عطاء عن وكيع، ولا نعلم لو كيع هنا راوياً غير يعلى بن عطاء". الأسماء والصفات ص ٣٧٦ وما يليها.

(٣) البياضي: ص ١٩٧، وبحر الكلام للنسفي ص ٢٥.

ولعل الرازى كان يستقى من نفس النبع حين قال: "قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحسن، فلم يكن هناك فوق ولا تحت"^(١).

ولله در أبي منصور الماتريدي حين قال: "إنه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس أو القيام شرف ولا علو، ولا وصف بالعظمة والكثيراء كمن يعلو السطوح أو الجبال، فإنه لا يستحق الرفعة على من دونه"^(٢).

٣ - أما عن كونه تعالى مشارا إليه بالإشارة الحسية فهذا مما يقتضي كونه تعالى موجودا في جهة موجودة، فلا معنى للكون في جهة إلا أنه مشار إليه بالحس^(٣).

ونحن نعلم أن ابن تيمية ينماز في هذا، ويقول: إنه سبحانه فوق العالم ويشار إليه، ولكنه ليس في حيز وجودي، ولا في جهة وجودية^(٤)، لكن كم من خواص الناس - بل عوامهم - من يستطيع أن يجرد الجهة والحيز من معناهما الحسي المعهود؟ كم من هؤلاء من يتحصل في ذهنه الفرق الجلي بين الجهة الوجودية والجهة العدمية؟ كم منهم من يستطيع أن يتصور إشارة حسية دون مشار إليه محسوس؟!

إن هذه هي أحكام الفطرة البسيطة التي لا يفتأ ابن تيمية بثيد بحكمها وينزل على مقتضاها: العلو والفوقة تقتضي حسا ومحسوسا، الجهة والحيز تقتضي محاطا ومحاطا به، الإشارة الحسية تقتضي مشارا محسوسا، والتتصل من هذه الأحكام مصادمة لتلك الفطرة بلا مراء.

إذن فلا بد من دواء!!

(١) أساس التقديس: ص ٥٥.

(٢) التوحيد: ص ٧٠.

(٣) أساس التقديس: ص ٤٥، ٥٠، وكذلك الأمدي، كما ذكر ابن تيمية في منهاج السنة ص ١٣١/٣.

(٤) منهاج السنة: ص ١٣١/٣.

(٢)

"دواء" المذولين
مسألة الجهة،
وموقفنا منه.

لمة "دواء" وصفه المذولون لمن لا يستطيع الفكاك من أسر الاعتقاد بالجهة، وأهمية هذا الدواء تكمن فيما نزعم في أنه يأخذ يد العقل لكي يتجاوز تلك الصعوبة النفسية التي أشرنا إليها في بدء الحديث، وتكون من جهة ثانية في أن فيه تدعينا لرأي السلف في السكت عن التفسير، والتوقف والتفويض.

وتتمثل تلك الصعوبة كما وصفها الفخر الرازى، وكما كررنا مراراً، في أننا نعلم علما ضرورياً أن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما إما حالاً في الآخر "محايلاً له"، وإما مبaitنا عنه مختصاً بجهة من الجهات المحيطة به^(١).

ومضمون هذا الدواء هو أن الباري تعالى والعالم كل منهما مبaitن للآخر، ومنفصل عنه لا محالة، لكن هذه المبaitنة وذلك الانفصال لا يوجب أن يكون الباري تعالى في جهة. لماذا؟

يضرب الأمدي مثلاً يقرب المقصود، فلو قيل لك: هل تتصور وجود شيء ليس بعالم ولا جاحد؟ قلت: إن ذلك محال، فيقال لك: إن استحالة الخلو عن أحد المقابلين إنما تكون فيما هو قابل لهما، لكنك لو قلت: إن الحجر ليس بعالم ولا جاحد لكنت صادقاً فيما تقول؛ لأن الحجر ليس بقابل للاتصال بأحد الم مقابلين^(٢).

وقياساً على ذلك فلا يقال أصلاً عن الباري تعالى: إنه في جهة، أو ليس في جهة؛ لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصال بهذه البسائل أصلاً، بل هو سبحانه كما

(١) أساس التقديس: ص ٤.

(٢) غاية المرام: ١٩٩ - ٢٠٠، وكذلك الشهريستاني: نهاية الأقدام ص ١١٠ - ١١١، وإن كان بينهما قليل من الاختلاف في تقرير القضية، وعلى أيه حال فهذا هو ما يسميه المناطقة تقابل العدم والملائكة، وهو أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، لا يجتمعان، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملائكة.

قال أبو حنيفة: "كان ولا مكان ولا جهة، كان ولم يكن شيء، أو خلق، بل هو خالق الخلق".

إذن فذاته تعالى أعلى من هذه البدائل جميعاً ابتداءً، وأرفع منها جميعاً ابتداءً، ولذا فقد صدق من قال: (لا يقال لمن أين الأين: أين).

وقياساً على ذلك أيضاً فلا يقال أصلاً: إنه تصح الإشارة إليه، أو لا تصح الإشارة إليه، ولا يقال: إنه في زمان، أو ليس في زمان؛ لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصاف بهذه البدائل أصلاً وابتداءً.

إن كل هذه البدائل بأسرها "الجهة، أو اللاحجهة" "الإشارة، أو الإشارة"، "الفوق، أو التحت"، "المكان، أو اللامكان"، "الزمان، أو اللازمان" قد حدثت بخلق العالم، فبحلول العالم صارت الجهة جهة، والإشارة إشارة، والفوق فوقاً، والتحت تحتاً، والزمان زماناً، والمكان مكاناً، وهو جل وتعالي أزلي قدسم قبل خلق العالم، والله در أبي حنيفة في قوله السابقة، وليس لنا بعد قوله قول^(١).

ونحن حين نأخذ بقضية المؤولين هذه فإننا نعتبرها "تخلية"، لا "تخلية"، فهي تدعم مذهب السلف في السكوت والانكفاء والوقفة، وحقاً ما قاله البعض من أن السلف يشاركون كل طائفة فيما يتحلون به من صفات الكمال.

بيد أن ابن تيمية لم يترك هذا الدواء يمر دون أن يحاول توهينه قائلاً: "إن هؤلاء الذين يقولون: إنه تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه، إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك، والقبول إنما يكون من المتيح، فإذا انفي التحيز انفي قول هذين المتناقضين.

(١) لو وضعت مقوله أبي حنيفة هذه بجانب ما قاله ابن قتيبة بشأن حديث أبي رزين (أين كان ربنا.. إلخ) والذي نقلناه في هامش سابق لأنجع لك القرآن معاً تلك القضية التي أخذناها عن المؤولين.

فيقال لهم :علم الخلق بامتلاع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق لا يستثنى منه موجود، ثم إن هذه الصفات "أي كونه تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه، يمكن أن يتصرف به المعدوم، أما اصطلاح العدم والملكة فهو اصطلاح لفظي، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على الحقائق العقلية، ثم إن ما لا يقبل الاتصاف بهذين أنقص مما يقبل ذلك"^(١).

فاعتراض ابن تيمية قائم على أن من لا يصح وصفه بأنه في جهة أو لا في جهة، ومن لا يصح وصفه بأنه لا يشار إليه أو لا يشار إليه أنقص من يصح وصفه بأحد هما "فإذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة مثلاً أكمل من لا يقبلها، فإذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص فكونه لا يقبلها، الحركة أصلاً أعظم نقصاً، ومثل ذلك في سائر الصفات"^(٢).

لقد فات ابن تيمية في هذا الصدد أن ثمة أوصافاً متقابلة يعتبر الخلو عن الاتصاف بها أكمل من إمكان الاتصاف بأحد هما "فالعلم الحادث المخلوق مثلاً منقسم إلى الضروري والكسي، وهو متقابلان، وعلم الله القديم أعلى من الاتصاف بهذين المتقابلين، فلا يصح وصف علمه تعالى بأنه ضروري أو كسي"^(٣). ثم إن ابن تيمية نفسه قد حكم بتنزيه الباري تعالى عن الاتصاف بالشبع أو بالجوع مثلاً - لا لعدم ورود النصوص السمعية بهما؛ لأنه قد أبطل الاعتماد على السمع في الإثبات كما رأينا - بل لأن الاتصاف بهما نقص، وبهذا فقد نزه الله تعالى عن المتقابلين، اللذين يعتبر الخلو عنهما

(١) التدمرية: ص ١٨ و ص ٢٧، منهاج السنة: ص ٤/٧، ٨، والتسعينية: ص ٢٨.

(٢) منهاج السنة ص ٤/١٣٤.

(٣) شرح المواقف ١/٩٠.

– في الشاهد – نقصا، فالحمدادات لا تشبع ولا تجوع، بل الحق تنزيهه تعالى عن كثير من الأمور المقابلة التي هي من لوازم مخلوقاته الخدثة المصنوعة، فهو – جل ثاؤه – ليس بطويل ولا بغير طويل، ولا بقائم ولا قاعد، وكلامه جل ثاؤه ليس سرا ولا جهرا، ولذلك فقد أضاف السر والجهر إلينا في قوله: ﴿يَعْلَمُ سِرْكُمْ وَجَهْرَكُم﴾ [سورة الأنعام: ٣] ^(١).

ونقول آخرًا: لقد أصاب الغزالي حين قال: لما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا في الكف عن التأويل خيفة من تحريك الدواعي وتشويش القلوب، فمن حالفهم في ذلك الزمان فهو الذي حرك الفتنة وألقى الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه، فباء بالإثم، أما الآن فقد فشا ذلك، فالعذر في إظهار شيء من ذلك رجاء لإماتة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر، واللوم عن قائله أقل ^(٢)، ولا نستغى من حديثنا هذا إلا أن يكون اللوم عنا أقل، وعلى الله قصد السبيل.

(١) بل لقد نقل الرازبي عن "البعض" ما هو أكثر مما ذهبنا إليه، فعندهم أن ما لا يجوز على الله تعالى من "جنس" هذه الأوصاف فالمراد به نفي صحة الاتصاف، لا مجرد النفي فحسب، فما ذكره الله تعالى في كتابه من مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ دِسْنَةً وَلَا نَوْمًا﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥] وقوله ﴿وَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوَلَّذْ﴾ [سورة الإخلاص: ٣] فهو وإن كان في صورة النفي، لكنه ليس في الحقيقة كذلك، بل المراد به نفي صحة الاتصاف. ثم ناقش الفخر جوانب المسألة كلها بالتفصيل. وانتهى فيها إلى ما هو موضوع مناقشة، كشأنه في بعض المسائل التي تناولها في أساس التقديس، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل. (أساس التقديس ص ١٤٨ وما بعدها).

(٢) الغزالي: إيجام العوام ص ٢٨ هامش الإنسان الكامل.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة الناشر
٧	مقدمة المؤلف
٩	(١) الصعوبة النفسية، والمواقف المختلفة منها: (موقف السلف، والثبتين، والمؤولين).
١٧	(٢) محاولة الثبتين جر مذهب السلف إلى مذهبهم.
٢٩	(٣) مدى اختلاف موقف الثبتين عن موقف السلف.
٣٧	(٤) رفض ابن تيمية للقول بأن مذهب السلف هو بعينه مذهب المؤولين، ومناقشته.
٤٣	(٥) محاولة المؤولين جر مذهب السلف إلى مذهبهم.
٥١	(٦) موقف المؤولين ليس موقفاً بادئاً.
٥٩	(٧) دواء المؤولين لمسألة الجهة، وموقفنا منه.
٦٣	الفهرس